Die Gestalt des Politikers bei C. F. Meyer

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der Doktorwürde
der Philosophischen Fakultät der
Philipps-Universität zu Marburg

vorgelegt von

WILHELM LOOCK
aus Wolfenbüttel.

Marburg-Lahn 1938
Druckerei Hermann Bauer

Als Dissertation angenommen am 2. 4. 1937.
Berichterstatter: Professor Dr. Mayne.
Tag der mündlichen Prüfung: 14. 4. 1937.

Gedruckt mit Genehmigung der Fakultät.
Dekan: Professor Dr. phil. Fr. Taeger.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Inhalt.

Seite

1. Einleitung 1
2. C. F. Meyer und das Problem des Politischen 9
3. „Jürg Jenatsch“: Gestalt und Problematik des modernen Politikers 16
4. „Der Heilige“: Die Gestalt des schwärmerischen Politikers . 41
5. „Die Versuchung des Pescara“: Die Gestalt des religiös gebundenen Politikers 47
6. „Angela Borgia“: Der Rückzug aus der politischen Welt in die religiöse Innerlichkeit 53
7. Schluß 56

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41555610_0130

1. Einleitung.

Zu Beginn der modernen politischen Entwicklung gibt Macchiavelli die klassische Formulierung der Gedanken und Grundsätze, die, wenn sie zunächst auch aus der besonderen geschichtlichen Lage, in der er sich befand, erwachsen waren, doch beispiel- und richtunggebend für diese Entwicklung selbst werden sollten. In diesem Italiener scheint die Antike in einer Weise wieder aufzuleben, die über die literarischen und künstlerischen Bemühungen um „Wiedererweckung des Altertums" hinausgeht. Ein heidnisch fühlender und handelnder Mensch scheint hier, im Ausgang des christlichen Mittelalters, erstanden zu sein. Nur von dieser Tatsache her kann seine Lehre von der Staatsraison verstanden werden. Er macht geltend, daß die christliche Religion den Menschen an seinem vollen Einsatz für den Staat hindere. Er sagt von ihr: „Diese läßt uns die Ehre der Welt geringer schätzen und macht uns darum sanfter und milder. Die Alten aber hielten diese Ehre für das höchste Gut und waren darum in ihren Taten und Opfern kühner. Die alte Religion sprach überdies nur die Menschen selig, welche weltlichen Glanzes voll waren, wie Führer der Heere und Lenker der Staaten. Unsere Religion hat mehr die demütigen und beschaulichen Menschen verklärt als die handelnden. Sie hat das höchste Gut in die Demut, die Niedrigkeit und die Verachtung des Irdischen gesetzt, die alte setzt sie in Geistesgröße, Körperstärke und alles, was sonst geeignet ist, die Menschen recht tapfer zu machen. Unsere Religion verlangt die Stärke mehr zum Leiden, als um eine tapfere Tat zu vollbringen. So ist die Welt zur Beute der Bösewichte geworden, welche mit Sicherheit über sie schalten können, weil die Menschen, um ins Paradies zu kommen, mehr darauf bedacht sind, ihre Mißhandlungen zu dulden, als sie zu rächen." [1]

Wenn die Renaissance eine neue, diesseitig begründete Weltanschauung zu gewinnen suchte, so war ihre Sehnsucht nach Erneuerung des antiken Lebens sinnvoll. Wirklich hatte es hier eine Zeit gegeben, in der eine solche Weltansicht lebendig war. Der Grieche der klassischen Zeit fühlte sich als „politischer" Mensch. Sein politisches Tun im engeren Sinn, sein wissenschaftliches Streben, seine künstlerischen Schöpfungen, sein ganzes Dasein war auf die Polis bezogen. Er brauchte den Bereich seines persönlichen Seins von dem seiner Hingebung an die öffentlichen Aufgaben nicht zu trennen, weil er jenen noch nicht kannte, weil das Leben

1) Zit. bei Dilthey, Ges. Schriften, Bd. II, S. 27.

für die Polis ihm letzte Sinnerfüllung war.[2] Diese einzigartige Daseinsform zerbrach. Zweifellos geschah die Ichfindung, die Entdeckung einer „jenseitigen" Welt, das Auseinanderfallen des ganzen Menschen in Leib und Seele mit den davon abhängigen Folgeerscheinungen schon im Griechentum selbst. Als das Weltreich Alexanders auch politisch den Polis-Staat überwunden hatte und das Imperium Romanum sein Erbe wurde, entstand das neue Verhältnis des Staatsbürgers zum Staate: Der römische Bürger wird von diesem nur soweit in Anspruch genommen, wie es das Lebensgesetz des Staates erfordert, erhält in seinem „Privatleben" aber Freiheit. In diesem Zusammenhang muß die Entstehung des Christentums begriffen werden. Hat es den vorhandenen Dualismus von Persönlichkeit und politischer Gemeinschaft durch seine Sündenlehre und durch seine eschatologische Ausrichtung verschärft?[3] Oder hat es im Gegenteil durch den alttestamentlichen Schöpfungsbegriff, durch die Lehre von der Erlösung in Christus und den dadurch neu eröffneten Gnadenweg zu Gott den vorhandenen und als vorhanden anerkannten Bruch geheilt? Und hat damit das Christentum das Abendland recht eigentlich gerettet und den germanischen Völkern den Aufbau der mittelalterlichen Kultur überhaupt erst ermöglicht?[4] Wie man diese Fragen auch beantworten mag, Tatsache ist, daß die Stellung des Christen im Staat zum Problem wurde. Gerade dadurch, daß die aus der Auflösung der Polisgemeinschaft hervorgehenden Erscheinungen des Rationalismus, Skeptizismus, der Aufklärung, in der Gewißheit der Gotteskindschaft und der Zugehörigkeit zum Reiche Gottes überwunden wurden, trat der Dualismus zwischen Weltleben und Gottesreich in seiner Schärfe hervor. Besonders in der ersten Zeit der jungen Christengemeinde mit ihrer Erwartung des unmittelbar bevorstehenden Endes aller Dinge sank die Welt für den Christen zur Bedeutungslosigkeit herab. An der Stellung des Paulus zum Staate und zur Ehe wird das deutlich. Als nach der Enttäuschung dieser Erwartung der Kampf um die Festsetzung des Dogmas und um die Gründung der katholischen Kirche entbrannte, als schließlich das Christentum Staatsreligion wurde, begann die Problematik des Politischen, wie sie für das christliche Abendland bestimmend wurde. Vom Mönch, der in seiner Zelle ein gottseliges Leben zu führen suchte, bis zum weltbeherrschenden Papst hat es alle Wege zu gehen versucht, um den Anspruch der Welt und den des Gottesreiches in ein Verhältnis zueinander zu bringen. Im Ganzen war das Ergebnis dieser Kämpfe, daß eine neue Einheitskultur entstand. Zwar der Ausblick auf das Jenseits wurde nicht versperrt, beruhten auf ihm doch Macht und Sinn der Priesterkirche als Heilsanstalt, aber den Dualismus zwischen Weltreich und Gottesreich, soweit er für das

2) Vgl. Meinecke, Die Idee der Staatsraison, S. 32 ff.
3) Hans Heyse, Idee und Existenz, S. 124 f.
4) Wilhelm Michel in einer Rezension des Heyseschen Buches in „Eckart", Zeitschrift für evangelisches Geistesleben. Okt. Heft 1936.

Leben der Menschen auf Erden eine Rolle spielte, suchte man dadurch zu überwinden, daß man — wie der Papst sich als Stellvertreter Christi auf Erden fühlte — die Kirche selbst als das auf Erden verwirklichte Gottesreich ansah. Es entstand die „christliche Gesellschaft" als Gemeinschaft der Christgläubigen, deren Lebenssinn durch den Rückblick auf das Christusgeschehen und durch die Hoffnung auf Christi Wiederkunft bestimmt war. Zwar entbrannte der Weltkampf zwischen Kaisertum und Papsttum um die Leitung dieser christlichen Gesellschaft, aber in ihm kam kein dualistischer, metaphysisch begründeter Gegensatz zum Ausdruck, — beide Gewalten glaubten an die Gültigkeit der christlich-kirchlichen Weltanschauung —, sondern nur die Frage war strittig, wer die Leitung dieser christlichen Gesellschaft haben sollte.

Auch diese christlich-weltliche Einheitskultur verfiel. Viele Gründe ließen sich zur Erklärung dieses Vorganges anführen. Entscheidend war doch wohl, daß das Christentum, wenn es überhaupt als solches weiterbestehen sollte, auf die Dauer seinen dualistischen Charakter nicht verleugnen durfte und konnte. Mit Macht brach dieser Dualismus in der Reformation wieder auf. Freilich schien es, wenn Luther[5] den Unterschied zwischen dem Geistlichen und dem Weltlichen aufhob, zunächst so, als wäre damit gerade eine neue Einheit hergestellt, und als werde der evangelische Christ mit besonderem Nachdruck gerade auf die Welt verwiesen. Denn heilig sollte für ihn nicht mehr der sein, der besondere, kirchlich verordnete Werke zur Ehre Gottes tat, heilig war für ihn nicht mehr der Stand, der sich aus der Welt zurückzog, es gab keine sichtbare Kirche, die einen besonderen Charakter der Heiligkeit hatte, für ihn mehr, sondern im Dienst in den weltlichen, gottgewollten Schöpfungsordnungen sollte er die ihm von Gott geschenkte Kraft betätigen.[6] Im Nächsten trat ihm Gottes Anspruch auf Erden entgegen. Dabei erhob sich jedoch die Frage: Nach welchen Maßstäben ist diese Welt zu beurteilen, nach welchen Grundsätzen ist sie zu gestalten?[7] Sollte der Christ, soweit er in der Welt lebte, dort die

5) Die Problematik, um die es sich hier handelt, wird im reformierten Christentum, das ja für Meyer wesentlicher ist als das lutherische, nicht so scharf gesehen. Allein es kam hier nicht so sehr darauf an, die Elemente von Meyers Religiosität im einzelnen zu bestimmen, als vielmehr darauf, die Bedeutung der Reformation für die Begründung des modernen politischen Handelns überhaupt anzugeben. In dieser Beziehung ist die Trennung von Gottesreich und Weltreich, wie sie Luther vollzog, entscheidend geworden. Denn wenn auch nicht zu leugnen ist, daß gerade die reformierte Religiosität der modernen Entwicklung wesentliche Antriebe gegeben hat, so ist doch auch hier die Lage so, wie sie Dilthey kennzeichnet, wenn er sagt: „Die neue religiöse Formation enthielt so wenig als das Christentum des apostolischen Zeitalters, auf das sie sich stützte, ausreichende Prinzipien zur Gestaltung der Gesellschaft" (Dilthey, Bd. II, S. 70). Dieser Tatbestand, der für die Begründung des modernen politischen Handelns entscheidend wurde, ist bei Luther klarer zu erkennen als bei Zwingli und Calvin.

6) Vgl. Luther, „An den christlichen Adel deutscher Nation" in: Deutsche Lit. i. Entwicklungsreihen, Reihe Reformation, Bd. I, S. 82 ff.

7) Vgl. Dilthey, Bd. II, S. 70 ff.

Ethik der Bergpredigt in die Tat umsetzen? Ein Teil der von der reformatorischen Bewegung erregten Menschen war dieser Meinung. Aber nur zu bald mußten die „Schwärmer" einsehen, daß dieser Weg nicht gangbar war. Luther, der von dem Wissen um die Sündhaftigkeit des Menschen durchdrungen war, erkannte den Dualismus von Weltreich und Gottesreich in seiner ganzen Schärfe. Hatte das Mittelalter diesen Zwiespalt durch die Verweltlichung der Kirche zu überbrücken gesucht, so befreite Luther einerseits die Welt von der kirchlichen Bevormundung und stellte andererseits das Wesen des Reiches Gottes heraus. Im Mittelpunkt seines Geschichtsdenkens stand die christliche Gemeinde. Die weltliche Obrigkeit hat, indem sie die Guten schützt und den Bösen wehrt, die Aufgabe, Leben und Wirksamkeit dieser christlichen Gemeinde zu ermöglichen und sicherzustellen. Diese Aufgabe kann sie aber nicht nach den ethischen Grundsätzen der Bergpredigt durchführen, sondern, da ihr Schwert nicht die Christen, sondern die Menschen dieser Welt treffen soll, muß sich ihre Wirksamkeit auch nach den Gesetzen dieser Welt vollziehen.[8] Damit war zwar nicht die Eigengesetzlichkeit des Staates schlechthin behauptet, denn er erhielt seinen Sinn ja nur von seiner Bezogenheit auf die christliche Gemeinde; aber für die Art seiner Wirksamkeit war die Eigengesetzlichkeit allerdings bis zu einem gewissen Grade anerkannt. Die Beziehung von Christentum und Obrigkeit war für Luther dadurch gesichert, daß der Landesfürst, in dessen Hände ja auch die Organisation der äußeren, sichtbaren Kirche gelangte, sich als Glied der christlichen Gemeinde betrachtete.[9] Trotz dieser Klammern zwischen Weltreich und Gottesreich: der Lehre vom Glauben, der sich in der Welt betätigt, und der Lehre von der christlichen Gemeinde als dem Sinn der Weltgeschichte, ist deutlich, wie folgenreich gerade die scharfe Scheidung der beiden Bereiche werden mußte.

Das mußte sie besonders deswegen sein, weil schon vorher — mit der Renaissance — jene mächtige Bewegung eingeleitet war, in der die diesseitige Welt in ihrer ganzen Fülle entdeckt wurde. Hatte Luther die irdische Welt von der Bevormundung durch die Kirche befreit, um den Gedanken des Reiches Gottes von jeder Verweltlichung zu reinigen, so konnte es nun geschehen, daß jenes Gottesreich überhaupt unbeachtet blieb, und daß die irdische Welt dafür zur letzten Wirklichkeit erhoben wurde. Mannigfaltig und verschiedenartig sind diese Strebungen, welche die Vollkommenheit oder doch Sinnhaftigkeit der irdischen Welt zu erweisen suchten, die sich bemühten, Gesetze zu entdecken, nach denen sie gebaut war, und innerweltliche Ziele zu finden, nach denen sie gestaltet werden

8) Luther: „Von weltlicher Oberkeit . . ." 1523. W. A. Bd. 11, S. 251: „Darumb hatt Gott die zwey regiment verordnet, das geystliche, wilchs Christen und frum leutt macht durch den heyligen geyst unter Christo unnd das welltliche, wilchs den unchristen und bössen weret, daß sie eußerlich müssen frid hallten und still seyn on yhren danck."

9) Luther, „Von weltlicher Oberkeit . . ." 1523. W. A. Bd. 11, S. 254 ff.

sollte. Die naturrechtlich bestimmten Denker sahen in der Vernunft die Kraft, die durch ihre Verwandtschaft mit dem göttlichen Schöpfergeist die Baugesetze der Welt zu verstehen und das menschliche Leben demgemäß zu gestalten imstande sei. Der vom Neuplatonismus her bestimmte Gedankenstrom suchte hinter allen individuellen Bildungen in Natur und Geschichte einen göttlichen Geist zu erkennen, dessen Wesen es sei, sich in solchen individuellen Bildungen zu offenbaren.[10] Allen diesen Bemühungen war das eine Erlebnis gemeinsam, das hinter ihnen stand —, und das letzte Ziel dieses Strebens und Denkens war, seine Wirklichkeit zu erweisen: das Erlebnis der natürlichen und geschichtlichen Welt als eines verständlichen, sinnvollen Ganzen und der souveränen Fähigkeit des Menschen, aus seiner Freiheit heraus inmitten des großen Weltgeschehens eine höherführende Tätigkeit entfalten zu können. Jedoch war mit dieser Entdeckung der Welt und des Menschen die Problematik des christlichen Abendlandes nicht aufgehoben. Was die Theologen Reich Gottes genannt hatten, lebte bei den Philosophen unter den verschiedensten Bezeichnungen und Verkleidungen weiter. Der deutsche Idealismus verlieh dem Reich der Idee den Charakter einer solchen Unbedingtheit und empfand den Zwiespalt zwischen Ideal und Leben so stark, daß der Dualismus in seiner ganzen, protestantischen Schärfe darin bewahrt zu sein schien.[11] Aber auch dagegen erhob sich in dem jungen Hegel ein mächtiger Protest. Er ging von ähnlichen Erwägungen wie Macchiavelli — gleich diesem auf die Antike rückblickend — aus. Durch ihn wurde die dargestellte Problematik wieder auf das staatliche Leben bezogen und erhielt damit lebenbestimmende Bedeutsamkeit für die künftige politische Entwicklung. In den Gedanken des jungen Hegel kommt zum Ausdruck, wie stark die Kontinuität dieser Entwicklung mit ihren Ursprüngen in der Renaissancezeit ist.

Nach dem Verfall der mittelalterlichen Gesellschaftsordnung, deren höchste Werte religiöser Natur waren, waren gerade im politischen Bereich die bisher unentdeckten irdischen Kräfte und Möglichkeiten aufgebrochen. Burckhardt[12] hat gezeigt, wie in den besonderen politischen Verhältnissen im Italien der Renaissance der Grund zu suchen ist, weshalb hier zuerst das Wesen der Staatsraison entdeckt und näher bestimmt wurde. Aber der tiefste Grund für die politischen Umbildungen der Neuzeit ist doch in der weltanschaulichen Wandlung zu suchen. Das Mittelalter hatte einen Staat im modernen Sinne nicht gekannt. Familie und Lehnsverhältnis sind die Lebensformen, die der mittelalterlichen Gesellschaftsverfassung ihr bezeichnendes Gepräge geben. Ihnen ist gemeinsam, daß der Mensch in Bindungen lebt, die sein ganzes Dasein völlig umfassen. Diese Bindungen erhalten ihren verpflichtenden

10) Vgl. Friedrich Meinecke, Die Entstehung des Historismus.
11) Wilhelm Stapel, Der christliche Staatsmann, S. 100.
12) Burckhardt, Die Kultur der Renaissance in Italien. S. 1—169.

Charakter von der Bindung an Gott — indem die höchsten Spitzen der Gesellschaft ihre Autorität und ihr Amt unmittelbar von Gott empfangen und indem die göttlichen Gebote sich auf das Verhältnis zum Mitmenschen, zum Nächsten beziehen.[13] Wenn man die neuzeitliche Entwicklung von diesem Gesichtspunkt her sieht, so ist bemerkenswert, daß mit dem Erwachen des Autonomiegefühls im Menschen gleichzeitig die Beziehung zu Gott ihren absoluten Charakter verliert und die gebundenen Gesellschaftsformen sich aufzulösen beginnen. Der moderne Individualismus entsteht. Der Mensch, dessen ganzes Sein im Mittelalter von Bindungen her bestimmt war, schuf sich jetzt einen Bereich, in dem er frei und bindungslos nur auf sich selbst stand. Erst damit war die Voraussetzung zur Entstehung des modernen Staates gegeben. Da nun eine Masse gleichberechtigter, bindungsloser Individuen entstehen konnte und das mannigfaltige Gefüge persönlicher Dienstbeziehungen und Treueverhältnisse fortfiel, war es möglich, daß diese Masse von „Untertanen" durch eine zentralistische, allmächtige Staatsgewalt zusammengefaßt wurde.[14] So sehr gerade in den absolutistischen Herrschern die patriarchalische Regierungsweise des Mittelalters eine Steigerung zu erfahren schien, so eindeutig sollte sich doch zeigen, daß der moderne Staat in ihnen seine Wegbereiter fand. Wenn der größte unter ihnen das Wort sprechen konnte, daß er der erste Diener seines Staates sei, so gab er damit der Wandlung, die sich seit dem Ausgang des Mittelalters vollzogen hatte, den treffendsten Ausdruck. Wie er nicht mehr einem lebendigen Gott diente, sondern der Idee des preußischen Staates, so vollendete er auch die abstrakte Staatsorganisation, die sich nicht mehr in erster Linie auf persönlichen Bindungen aufbaute, sondern Menschen und Dinge rationalistisch von dem Gesichtspunkt aus anfaßte, wie sie am besten zur Stärkung und Erweiterung der Macht des Staates zu verwenden wären. So eindeutig aber der moderne Individualismus und die Idee des modernen Staates ihre Wurzeln in der Auflösung der mittelalterlichen Lebensformen haben, so unhaltbar mußte auf die Dauer ihr Verhältnis zueinander werden, wie es sich im absolutischen Staate herausgebildet hatte. Je mehr der Individualismus sich aus den immer reicher sich auftuenden Quellen menschlicher Lebenswirklichkeiten und individueller Ausdrucksmöglichkeiten speiste, desto stürmischer verlangte er nach Beteiligung an der Leitung und Verwaltung des Staates. Die Entdeckung der Wirklichkeit des Volkes war hier entscheidend. In ihm wurde der tragende Lebensgrund, der Individuum und Staat umfaßte und von dem aus sich eine sinnvolle Regelung ihrer Beziehungen zueinander erhoffen ließ, gefunden. Mit der Herausbildung des Volksgedankens trat das Ringen um die Begründung einer innerweltlich-diesseitigen Lebensanschauung in das entscheidende Stadium.

13) Vgl. Paul Schütz, Vom Urgrund der Gemeinschaft.
14) Vgl. Ricarda Huch, Entpersönlichung.

Das zeigte sich bei dem Kampf um die Begründung des Staates im 19. Jahrh. In der griechischen Demokratie konnte das Problem Volk und Staat nicht entstehen, weil jeder im Stadtstaat lebende Volksgenosse gleichzeitig seinen Platz im Leben des Staates inne hatte. Ein solches Verhältnis verbot sich in den großräumigen Territorialstaaten von selbst. Im Deutschland des 19. Jahrhunderts ergab sich die Lage, daß die obrigkeitlichen Gewalten, die Vertreter des Staates, auf den alten christlich-konservativen Grundlagen beharrten, während jene von der Renaissance herkommenden Strebungen, die eine ausschließlich innerweltliche Lebensbegründung zu erreichen suchten, unter mannigfachen Verdeckungen und Verfälschungen zunächst im gebildeten Bürgertum, dann in der breiten Masse des Volkes weiterlebten. Aber es fehlte dem Volke die innere Vollmacht, die es ermächtigte, gegen den alten Staat anzugehen und den neuen aus sich heraus zu schaffen. Diese Vollmacht brachte erst der Weltkrieg. Im Kriegserlebnis wurde das Volk als Wirklichkeit erfahren, und das Kriegsopfer selbst steht verpflichtend am Eingang der neuen Volkwerdung. Die Einheit von Volk und Staat ist dadurch gegeben, daß der Staat als Gestaltwerdung des Volkes begriffen wird. Damit ist jener Gegensatz, der das 19. Jh. kennzeichnete, aufgehoben und die von der Renaissance herkommende Entwicklung hat in gewissem Sinne ihren Höhepunkt erreicht. Das 19. Jh. konnte hierin noch nicht so klar sehen, wie wir es heute vermögen. So erblicken wir die Männer des 19. Jh. im Ringen um diese Fragen begriffen. Mit welchem Recht können wir den Namen C. F. Meyers in diesem Zusammenhang nennen?

Inwieweit läßt sich überhaupt eine wesentliche Beziehung zwischen Dichtung und Politik vertreten? Die geschichtliche Entfaltung der Möglichkeiten dieses Verhältnisses erscheint durch dieselben Momente bedingt, die wir für die Geschichte der Begründung des politischen Handelns herausgestellt haben. Auch hier ist uns die griechische Polis symbolisches Urbild. Wie sich alles Leben in der Polis vollzog, empfing auch der Beruf des Dichters von der Gemeinschaft her, für die er wirkte, seinen Sinn und seine Weihe. Der Dichter schuf den geistigen Raum, in dem das Staatsleben sich vollzog, und die Tragödie war die mythische Selbstdarstellung des Volkes, Bild und Feier seines Wesens und Schicksals.

Mit dem Zerfall der griechischen Lebenseinheit setzte eine neue, andersartige Entwicklung ein. Sie wurde verstärkt und im abendländischen Bewußtsein verankert durch die Entstehung des Christentums. Es war die Einzelseele des Menschen als höchster Wert entdeckt worden, und die Bindung an die Gemeinschaft war nicht mehr selbstverständlich gegeben, sondern mußte immer wieder hergestellt und begründet werden. Damit schied sich eine unpolitische Dichtung, die den Einzelmenschen mit seiner Freude und seinem Leid zum Gegenstand hatte, von der politischen Dichtung, die die staatlichen Geschicke vorbereitete, die großen Herrscher pries

und verherrlichte, Unheil kündete und Strafgerichte über das verblendete Volk und seine Führer abhielt.

Als dann am Ausgang des Mittelalters überall die großen Renaissancebewegungen entstanden und man die Geheimnisse der menschlichen Seele zu ergründen suchte, gewann der Dichter entscheidende Bedeutung. Die großen Renaissancedichter stellten den neuen Menschen, der in den geistigen Bewegungen gedanklich umschrieben war, als mythisches Bild hin, gaben dem modernen Menschen damit die verpflichtende Lebensbegründung und den nationalen Kulturen Mittelpunkt und Inhalt ihres Daseins. So war eine neue Möglichkeit der Beziehungen von Dichtung und Politik verwirklicht. War einst die Dichtung ihrem Wesen nach politisch gewesen, hatte sich dann eine bestimmte Art von Dichtung herausgebildet, deren Inhalte politisch waren, deren Form vom Politischen her bestimmt wurde, so zeigt sich jetzt, wie eine Dichtung, deren Art an sich unpolitisch war, politisch zu wirken vermochte. Ein Beispiel dafür in der deutschen Geschichte ist die Goethezeit. In dem politisch zerrissenen Deutschland bildeten sich Kreise derer, die von der neuen Dichtung erweckt waren, es erfolgte allmählich der Zusammenschluß zur Kulturnation, die den Boden für die politischen Bewegungen des 19. Jahrhunderts bildete. Diese Dichtung war damit zur Wegbereiterin der deutschen Einheit geworden.

Mit dem Verklingen der Goethezeit war es mit der großen gemeinschaftbildenden Dichtung vorbei. Die Zerrissenheit und Problematik, die das 19. Jahrhundert kennzeichnen, wirkten sich auch auf die Dichtung aus. Immer feiner wurden ihre Ausdrucksmittel, soweit sie das individuelle Dasein des Menschen zum Gegenstand hatte, immer spärlicher und matter ihre politischen Möglichkeiten. Der Begriff des Politischen verengte sich auf den Bereich der Partei- und Interessenpolitik.[15] Unter diesen besonderen Bedingungen blieb hinsichtlich der Beziehung von Politik und Dichtung nur die Möglichkeit, daß das Politische selbst als Problem im Mittelpunkt von Dichtwerken stand. Hier hat C. F. Meyer seinen Standort.

15) Deshalb können wir in diesem Zusammenhang die Tendenzschriftstellere des „Jungen Deutschland" und die politische Lyrik der Zeit um 1848 nicht als politische Dichtung im tiefsten Sinne ansehen.

2. C. F. Meyer und das Problem des Politischen.

C. F. Meyer ist kein politischer Dichter. Zwar besteht kein Zweifel darüber, daß ihm von seinen Vorfahren und von der Umgebung her, in der er aufwuchs, der Trieb zu politischem Denken und Handeln im Blute lag.[1] Das tritt etwa in dem Buch hervor, das Meyers Schwester Betsy[2] über ihn geschrieben hat. Sie selbst war ihm hierin ähnlich.[3] Folgendes Wort aus Meyers „Versuchung des Pescara" kann als Ausdruck einer Stimmung gewertet werden, die Meyer selbst nicht fremd war. Pescara sagt: „Menschen und Dinge mit unsichtbaren Händen zu lenken, sei das Feinste des Lebens und wer das einmal kenne, möge von nichts anderem mehr kosten."[4] Eine ähnliche Bedeutung wird man dem Wort des Thomas Becket zu dem Armbruster im „Heiligen" beimessen dürfen: „Ich liebe das Denken und die Kunst und mag es leiden, wenn der Verstand über die Faust den Sieg davonträgt und der Schwächere den Stärkeren aus der Ferne trifft und überwindet."[5] Die Hinneigung zu dem Handwerk und der Geistesart des Politikers, die in diesen Aeußerungen sichtbar wird, will Everth sogar in Meyers dichterischer Eigenart selbst verkörpert finden: „Im Augenblick einer schwierigen Motivierung waltet in Erzählern von der Art Meyers mehr von dem Instinkt des handelnden als des erkennenden Menschen. Der Dichter, der seine Handlung zwingend bewegen will, hat etwas vom Diplomaten an sich, der Handlungen anderer zu lenken sucht. Wie dieser den Gegner auszukundschaften strebt, um die Hebel in seinem Charakter anzusetzen, wie er die Kunst der Menschenbehandlung üben muß, so braucht der Dichter Witterung dafür, wo der archimedische Punkt eines Menschen liege. Zuweilen späht er, gleichsam listig, die Schwächen seiner Personen aus und hakt dort ein. Und gelingt es ihm, den Leser zu führen, wohin er ihn haben wollte, so gleicht seine Leistung der des Politikers oder Geschäftsmannes."[6] Maync bezeichnet Meyers Werke als „versetzte Taten".[7]

Wäre es unter diesen Umständen nicht denkbar, daß Meyer zum politischen Dichter berufen gewesen wäre? In einem seiner Werke, in der „Hochzeit des Mönches" hat er uns das Bild eines solchen vor Augen gestellt. Dante ist hier nicht nur der Mittelpunkt eines gewählten Kreises edler Geselligkeit, sondern es tritt auch sein politisches Dichtertum in einigen wesentlichen Zügen hervor. Als

1) „Politischer Sinn lag Meyer im Blut" (Lusser, S. 149).
2) Vgl. Betsy Meyer, Conrad Ferdinand Meyer, S. 76.
3) Lusse S. 196.
4) L. M. V, S. 180.
5) L. M. IV, S. 28f.
6) Everth, C. F. Meyer, S. 181.
7) Maync, C. F. Meyer, S. 70.

Dante von dem Herzog gefragt wird, ob er dem Kaiser Friedrich II. das Wort von den drei großen Gaukiern zutraue, verneint der Dichter. Trotzdem hat er ihn in seinem Werk in den sechsten Kreis der Hölle verdammt. Warum? Dante sagt: „Die Komödie spricht zu meinem Zeitalter. Dieses aber liest die fürchterlichste der Lästerungen mit Recht oder Unrecht auf jener erhabenen Stirne. Ich vermag nichts gegen die fromme Meinung".[8] Hier wird ausgesprochen, daß der politische Dichter nicht sein innerstes Wissen von den Dingen kund tun darf, daß er vielmehr auf die Meinungen und den Wahn des Volkes Rücksicht nehmen muß, um seine Aufgabe, die ihn dazu treibt, „zu seinem Zeitalter zu sprechen"[9], erfüllen zu können. Auf der anderen Seite stellt Dante aus derselben politischen Verantwortung heraus den Petrus Vinea als Unschuldigen hin, obwohl er persönlich von seiner Schuld überzeugt ist. Denn: „Werde ich, wo klare Beweise fehlen, einen Sohn der Halbinsel mehr des Verrats bezichtigen, da schon so viele Arglistige und Zweideutige unter uns sind?"[10] Hier spricht der politische Dichter, der einerseits vom Schicksal seines Volkes her bestimmt wird und andererseits durch seine Dichtung dieses Schicksal verantwortlich mitgestaltet. Das Gegenbild tritt uns in der „Versuchung des Pescara" entgegen: Aretin mißbraucht die Gabe der Dichtkunst, um mit ihr Propaganda für irgendwelche parteipolitischen Absichten zu treiben —, eine Handlungsweise, die nichts mit dem Beruf des wahren Dichters zu tun hat.

Warum konnte Meyer die Sendung des echten politischen Dichters nicht erfüllen? Abgesehen von aller menschlichen Problematik, unter der er zu leiden hatte, fehlten die äußeren Voraussetzungen dafür. Die Schweiz ist klein und zu fern von politischen Entscheidungen, um einem politischen Dichter im großen Sinne Wirkungsmöglichkeiten bieten zu können.[11] Wenn Meyer auch eine starke Liebe zur Schweiz als zu seiner Heimat hatte, so konnten ihm ihre engen staatlichen Grenzen doch nicht genügen.[12] Deshalb bedeutete es eine Befreiung für ihn, als er das Werden des Deutschen Reiches erlebte. Allein er war doch dem Romanentum so verhaftet, und seine Gedankenwelt war so von gesamteuropäischen Sichten erfüllt[13], daß eine unbedingte völkisch-politische Bindung an Deutschland für ihn nicht Wirklichkeit werden konnte.[14] Wesent-

8) L. M. VI, S. 100.
9) Ebd.
10) L. M. VI, S. 101.
11) Meyer schreibt anläßlich des „Jenatsch": „... und für das 1. Vaterland zu dichten, ist ein auch gar zu undankbares Geschäft." (Br. I, S. 75).
12) „... die Schweiz ist eigentlich gar kein Staat, was man einen Staat nennt im Grund ..." (Meyer-François, S. 82.
13) Folgende Aeußerung ist dafür z. B. bezeichnend: „Zwei Aufgaben des Jahrhunderts, die Einigung Italiens und Deutschlands, schritten ihrer Erfüllung entgegen. Beide verfolgte ich mit persönlichem Interesse." (Br. II, S. 520).
14) Lusser nennt als die Kräfte, die am Wesen Meyers geformt haben: „Calvinismus und Zwinglianismus, französische Klassik und deutsche Romantik, französische Grazie und zürcrische Steifheit, preußischer Absolutismus und

lich ist ferner, daß das Auftreten eines echten politischen Dichters, wie oben schon angedeutet wurde, im 19. Jahrhundert kaum denkbar war, weil er bei dem Fehlen eines gefügten Volkes, einer politischen Einheit und einer politischen Gesinnung nicht gehört worden wäre. Männer, die die Berufung zu solchem Amt hatten, wie Kleist und Hölderlin, zerbrachen an ihrer Zeit, und als im späten 19. Jahrhundert noch einmal ein politischer Dichter auftrat, Stefan George, mußte er die schwierigsten und gefährlichsten Wege gehen, um seinen Sehnsuchtsbildern Gestalt zu geben. Beides: den prophetischen Aufruf in wirrer Zeit und die Schaffung eines geistigen Ordens als Keimzelle eines neuen Staates hätte C. F. Meyer der Artung seiner Persönlichkeit nach nicht leisten können.

In welchem Sinne läßt sich die Dichtung C. F. Meyers mit dem Politischen in eine Beziehung setzen? Hier gilt es zunächst eine Grundfrage zu stellen, die im Mittelpunkt der Meyerforschung steht, ja ihre Problematik ausmacht. Man kennt C. F. Meyer als einen zarten, ständig von zerstörender Krankheit bedrohten Menschen, der in der Schweiz, fern von den weltgeschichtlichen politischen Kämpfen, ein sorgsam behütetes Leben der Abgeschiedenheit und Ruhe führte. Nie begab er sich, wie Keller[15], auf das politische Kampffeld, es fehlte ihm Verbundenheit mit dem Volke, und seinem aristokratischen, vom Kampf ums Dasein nicht beschwerten Lebensgefühl widerstrebte es, mit der Wirklichkeit in Berührung zu kommen. Fand man nun in seinen Werken eine glänzende Welt großen geschichtlichen Lebens, in der mächtige Täter, Staatsmänner und Krieger heroisch handelten und tragisch litten, so suchte man nach Erklärungen dafür, daß dieser Mensch Schöpfer derartiger Werke sein konnte. Die Versuche, diesen Widerspruch aufzulösen, sind verschiedenartig. Baumgarten machte sich zum Wortführer einer Gruppe von Forschern, die behaupteten, Meyer sei ein schwacher, lebensunfähiger Schöngeist gewesen, in dessen Werken nur die Gestalten echt und erlebt seien, die diese Lebensschwäche und Todbestimmtheit verkörperten, während alles blutvolle und überschwängliche Leben einer Sehnsuchtswelt angehöre, an deren Gestaltung der

schweizerische Demokratie, italienische Renaissancepracht und bergalemannische Kargheit." Ueber seine politische Haltung sagt er: „Bald war er ein preußischer Monarchist, bald ein schweizerischer Demokrat, bald fühlte er sich als Kosmopolit und machte sich über beide in gleicher Weise lustig" (S. 6 f.). Mögen diese Behauptungen eine gewisse Berechtigung haben, so zeigt sich doch bei den Bemerkungen, die Lusser über Meyers Stellung zum Deutschen Reiche macht, daß seine Ausführungen von einem etwas übereifrigen Ressentiment bestimmt sind, das sich in einem wenig vornehmen Ton äußert: „Immerhin schrieb er, man darf sagen, altdeutsche Verse und noch nach Jahren pflegte er gegenüber der deutschen Leserwelt mit großer, aber wohl berechneter Geste seine reichsdeutsche Gesinnung darzulegen" (S. 8). „Die öffentlichen Aeußerungen Meyers und seiner Schwester über seine französischen Einflüsse sind seit den 70er Jahren von tendenziöser Absicht nicht frei. In vertraulichen Briefen äußern sie sich wesentlich anders. Man erkennt aus ihnen, daß jener Tendenz praktische Erwägungen zugrundelagen, die selbst bei der deutschfreundlichen Wendung von 1870, allerdings in zweiter Linie, beteiligt waren" (S. 164).

15) Vgl. Wüst, S. 92 f.

Schwache sich aufzurichten bemühte.[16] Man sagte, es fehle ihm an Gestaltungskraft; Phantasiearmut und undichterische Darstellungsweise warf man ihm vor. Linden vertrat mit anderen im Gegensatz zu dieser Ansicht die Auffassung, daß sich bei Meyer unter dem gebändigten Aeußeren ein leidenschaftliches Innere verberge.[17]

Diese Bemühungen sind darauf gerichtet, das Wesen des Dichters zu ergründen. Man sucht hinter das Werk zurückzugehen und dessen Ursprünge im Innern seines Schöpfers aufzufinden. Dabei wird man — wie das auch die gegensätzlichen Ergebnisse der Forschung zeigen — zu keinem sicheren Wissen kommen. Der schöpferische Vorgang ist geheimnisvoll und für den Außenstehenden unbegreiflich. Das Verständnis des Eigentlichen und Wesentlichen dabei muß uns verschlossen bleiben. Nur wenn wir vom Werk selbst ausgehen, werden wir über Kraft oder Unkraft eines Dichters zu entscheiden vermögen. Was im Werk Gestalt gewonnen hat und auf uns wirkt, ist entscheidend, mag es nun wie immer entstanden sein. Das Werk ist vom Dichter abgelöst und führt ein Eigenleben. Der Dichter wächst vielleicht darüber hinaus oder wendet sich anderen Bezirken zu, das Werk aber bleibt und wirkt. Es hat eine eigene Geschichte, in der es sich bewähren und seine Kraft erweisen muß.

Gehen wir von Meyers Werk aus, so fällt auf, daß seine Inhalte überwiegend der Geschichte entnommen sind. In welcher Weise wirkt diese gestaltete Geschichte auf uns? Macht sie, wie Baumgarten behauptet, den Eindruck des Maskenhaften, scheint sie nur der Einkleidung individueller Seelennöte zu dienen oder will sie nur ewige Menschheitsprobleme in zeitliche Abbilder bannen? Dann wäre die Geschichte in einem uneigentlichen Sinne angewandt. Gewiß ist Meyers Dichtung von derartigen Antrieben bestimmt. Er selbst hat sich einmal in dieser Richtung ausgesprochen: „Je me sers de la forme de la nouvelle historique purement et simplement, pour y loger mes expériences et mes sentiments personels, la préférant au

16) z. B. Blaser: „So trieb das gleiche Gesetz des Kontrastes unseren sensiblen, großer Leidenschaften unfähigen Dichter dazu, die leidenschafterfüllten Gestalten der Renaissance mit ihrem Kraftgefühl, ihrem Stolz, ihrer Energie, mit ihrer Macht, zu lieben und zu hassen, poetisch darzustellen" (S. 14). Faesi: „Beides, das historische und tagesgeschichtliche Interesse, war eine Flucht aus einer kleinen, aber sehr handgreiflichen Realität in eine mächtigere, aber für ihn persönlich minder reale Welt" (S. 22).

17) Aehnlich Ermatinger: „Dabei war dieser Jüngling alles andere eher als ein Schwächling und Duckmäuser, im Gegenteil, ererbter Ehrgeiz, tatenkräftige Leidenschaft, geheime Hitze des Blutes brannten in seinen Adern" (S. 293). In „Dichtung und Geistesleben der deutschen Schweiz" sieht Ermatinger in Meyer eine eigentümliche Mischung von Stärke und Schwäche: „Daraus wird klar: der Arzt hat geradezu diesen ausschweifenden Ehrgeiz als die Quelle seiner Erkrankung betrachtet. Aber, wie alles fruchtbare seelische Leiden zwischen zwei entgegengesetzten Polen schwingt, er ist nur die eine Ursache. Die andere sind die Hemmungen, die Meyers gärendes Blut von innen und außen erfährt. . . Aber diese Gegner sind nur Inkorporationen einer eigenen Schwäche, die in ihm gegen die wilde Begehrlichkeit des Blutes kämpft. . . So reißen Stärke und Schwäche, Leidenschaft und Stolz seine Seele hin und her und in der Spalte, die entsteht, droht seine Gesundheit zu versinken" (S. 659).

Zeitroman, parce qu'elle me masque mieux et qu'elle distance d'avantage le lecteur. Ainsi sous une forme trés objective et éminemment artistique je suis — au dedans — tout individuel et subjectif: Dans tous les personages du Pescara, même dans ce vilain Morone, il y a du C. F. Meyer." [18]

Neben diesen Absichten ist aber noch ein anderer Gesichtspunkt zu beachten. Es ist zu fragen, ob nicht diese geschichtlichen Gehalte als solche von Meyer erlebt sind, ob nicht die Erschütterungen, aus denen heraus seine historische Dichtung erwächst, mit dieser Geschichte selbst in einem ursprünglichen Zusammenhang stehen. Das soll nicht im Sinne eines Historismus [19] gemeint sein, dessen Wesen es ist, von der politischen Lage der Gegenwart abzusehen und die geschichtlichen Phänomene um ihrer selbst willen zu genießen. Daß das bei Meyer nicht der Fall ist, daß der Gehalt seiner historischen Dichtungen über den Geschichtsroman Scheffelscher und Freytagscher Prägung hinausgeht, hat die Forschung erkannt. Es ist vielmehr eine Art der Geschichtsbetrachtung gemeint, bei der der Betrachter sich von der Geschichte als seiner eigenen unmittelbar angesprochen weiß. Es ist zu fragen, ob nicht Meyers Werk wesentlich auch von politischen Antrieben her zu verstehen ist, denn Geschichte ist Politik der Vergangenheit, Politik aber lebt von der Geschichte her. Wenn sich zeigen ließe, daß objektive politische Probleme als solche Meyer derart bewegten, daß sie seine Dichtung mitbestimmen, so wäre damit auch ein Beitrag zur Erkenntnis von Meyers Persönlichkeit geliefert.

Es läßt sich nicht verkennen, daß Meyers historische Dichtungen von seinem politischen Zeiterleben bestimmt sind.[20] Und von frühester Jugend an waren seine Träume von den Kaisergestalten des Mittelalters erfüllt, bis zu seinem Ende hat er um eine Gestaltung des Schicksals Friedrichs II. und seines Kanzlers Vinea gerungen. Von den vollendeten Werken gibt es kaum eines, in das nicht die Zeitfragen hineinspielen: der Kampf um nationale Einheit und Freiheit, das Ringen zwischen Staat und Kirche. Meyer hat bezeugt, daß er regen Anteil an dem Geschehen seiner Zeit nahm. Wir wissen, daß der deutsch-französische Krieg, die Gründung des Reiches und die Einigung Italiens entscheidende Antriebe für das Erwachen und Wachsen seiner schöpferischen Kräfte gewesen sind. In seinen Briefen sehen wir, wie er das Schicksal des Reiches verfolgt. Er bewundert Bismarck, bangt um den kranken Kaiser Friedrich, jubelt dem jungen Wilhelm II. zu und ist später von schwerer Sorge um die Zukunft Deutschlands erfüllt.[21] Viele Aussprüche beweisen die Beziehungen

18) Br. I, S. 138 f.

19) Vgl. Mayne, S. 79.

20) Meyer bezeichnete die „Gewalt großer Zeitereignisse" als eines der drei Elemente, aus denen der „Hutten" geboren sei. (Br. II, S. 518). Vgl. Lusser, S. 150.

21) Er schreibt: „Sie haben Recht: die Zeit ist furchtbar ernst und Deutschland wird — etwas früher, etwas später — den großen Kampf zu bestehen haben. Gott segne es!!" (Br. I, S. 196). „Mir bangt für Deutschland. Es war doch ein großer Irrtum des Kaisers, von Bismarck zu lassen" (Br. I, S. 220).

zwischen seinem politischen Erleben und dichterischen Schaffen.[22] Linden und Nußberger vor allem haben es unternommen, ihre Meyerdeutung auf dieser Tatsache aufzubauen. Linden allerdings hat die allgemeine politische und Meyers menschlich-dichterische Entwicklung auf eine Weise in Zusammenhang miteinander gebracht, daß Ungers Urteil, dieses Vorgehen sei „ein wenig allzu dogmatisch und konstruktiv“ [23], sehr berechtigt erscheint. Nußberger sieht diese Zusammenhänge folgendermaßen: Meyer wendet sich in der ersten Zeit seines Schaffens den Fragen der Gemeinschaft und des Staates zu und bezeugt damit sein Ergriffensein von dem Geschehen der Reichsgründung, während er in der zweiten Schaffensperiode durch die Darstellung des Individualismus der Renaissancemenschen den damals im Bismarckreich nach Nußbergers Meinung drohenden „Staatsabsolutismus“ abwehren will — aber immer noch von staatlichen Gesichtspunkten her —, um sich in der dritten Periode auf die persönliche Innerlichkeit zurückzuziehen.

Jedoch reichen diese zeitgeschichtlichen Einflüsse als solche nicht aus, um sie als gestaltende Grundkräfte der historischen Dichtung Meyers annehmen zu können. Josef Nadler hat eine Deutung seines Werkes gegeben, die umfassender seinen Ursprung im Politischen angibt: „C. F. Meyers Not war die edle Entartung der alten Schweiz an der neuen, durch die neue, wie es die Not Franz Grillparzers in dem ähnlich verschobenen und umgeschichteten Oesterreich war. Die Schweiz war Deutschland in so vielen Bahnen zeitlich voran, und so wurde Meyer denn die erste Gestalt des deutschen Dekadenten. Der alten Schweizer Junker einer saß er auf Kilchberg gegensätzlich mit allem zu dem kleinen Bürger der neuen Schweiz, zu Gottfried Keller, der erste Schweizer Dichter, der nichts als Künstler war.“ [24] Hier wird also auch die persönliche Problematik Meyers vom Politischen her gesehen. Meyer, der Aristokrat, wird in die neue Schweiz der „Volksbeauftragten und Börsenleute“ hineingeboren und findet in ihr keine Lebensmöglichkeit. Da bleibt ihm nur „das heldische Unterfangen“ übrig, „in das Dasein geschichtlicher Wunschwelten hinüberzuretten, was im Bereich der Wirklichkeit demütigendes Stückwerk war“.[25] Hier wird deutlich, daß Meyer nicht nur die Geschichte als solche wählte, um in ihr seinen Seelenschmerz zu verhüllen, sondern daß er ein ganz bestimmtes Stück Geschichte heraufholte, eine politische Wirklichkeit, die ihm gemäß war, daß seine „Flucht“ in die Geschichte also nicht nur aus seiner zarten Naturanlage zu erklären ist, sondern daß sie durch die politische Wirklichkeit bedingt wird, die einen Aristokraten vom Schlage Meyers nicht mehr verträgt. Hier ist ein wesentlicher Hinweis auf die politischen Wurzeln des Meyerschen Werkes gegeben.

22) Linden, S. 184—195.
23) Rudolf Unger, Gesammelte Studien Bd. II, S. 193.
24) Josef Nadler, Literaturgeschichte der deutschen Stämme und Landschaften. Bd. IV, S. 816.
25) Ebenda.

Diese Bestimmungen lassen sich erweitern. Das unmittelbare inhaltliche Interesse, das wir an Meyers Dichtung nehmen, werden wir nur dann rechtfertigen können, wenn Meyer nicht nur als der durch ein demokratisches Jahrhundert isolierte Aristokrat anzusehen ist, sondern wenn sich zeigen läßt, daß er umfassend von den Entscheidungsfragen bewegt wird, um die es im 19. Jahrhundert ging. Dann würde sein „Europäertum", seine „Isoliertheit", seine „Beschaulichkeit" einen Sinn erhalten: Nur einem Menschen, der wie er aus dem Tageskampf herausgehoben war, bot sich die Möglichkeit, in umfassender Weise nach dem Sinn der europäischen politischen Entwicklung zu fragen. Meyer selbst, der zurückhaltend mit Aussagen über die Ziele seines Künstlertums war, hat eine Andeutung gemacht, die in diese Richtung weist. Er schreibt anläßlich des „Jürg Jenatsch", daß dieser „zur Besprechung derselben Fragen Anlaß gibt, ja nötigt, die jetzt die Welt bewegen: ich meine den Konflikt von Recht und Macht, Politik und Sittlichkeit".[26] Hier ist ausgesprochen, in welchem Sinne wir es verstehen wollen, wenn wir die Dichtung Meyers mit der Politik in einen Zusammenhang bringen: Wenn Meyer auch kein politischer Dichter im eigentlichen Sinne ist, so hat er doch das Politische als Problem in seiner Dichtung ergriffen; allerdings vorwiegend nicht als zeitlose Menschheitsfrage, sondern als ein durch die geschichtliche Lage, in die er sich gestellt sah, bedingtes Problem.

Die Wurzeln der politischen Problematik des 19. Jahrhunderts liegen in der Renaissancezeit. Von diesem Gesichtspunkt aus gesehen ist es wesentlich, daß Meyers Dichtungen zum großen Teil in der Renaissance- und Barockzeit spielen. Die Tatsache, daß Meyer nicht beliebige historische Stoffe behandelt, sondern daß er in seinen Dichtungen vorwiegend die Frühzeit des modernen Europa lebendig werden läßt, gibt uns auch die Möglichkeit einer Deutung jener oben angeführten Aeußerung Meyers, in der die uneigentliche Art seines Verhältnisses zur Geschichte ausgesprochen zu sein scheint. Zwischen seinen „expériences" und „sentiments personels" und den geschichtlichen Bildern, in die er sie einkleidet, besteht ein wesenhafter Zusammenhang, weil diese Gefühle und Gedanken geschichtlich ihren Ursprung in jenen Anfangszeiten des modernen Europa haben.

Um Meyers Anschauungen über das aufgezeigte Problem kennen zu lernen, betrachten wir die Gestalt des Politikers in den für unsere Fragestellung wichtigen Werken. Der Dichter theoretisiert nicht, sondern schafft Bilder und Gestalten, wenn auch ausdrückliche Auseinandersetzungen eingeflochten sind, die dem Verständnis zu Hilfe kommen. Aus der Fragestellung ergibt sich, daß es nicht darum geht, strukturelle oder typologische Züge aufzuzählen und zu einer „Gestalt" zusammenzuschließen, sondern daß die Herausarbeitung des politischen Problems alleiniges Ziel der Untersuchung ist.

26) Br. II, S. 13.

3. „Jürg Jenatsch“: Gestalt und Problematik des modernen Politikers.

Sprengel sagt vom „Jürg Jenatsch“, es stecke darin etwas „wie ein Leitfaden der hohen Politik“.[1] Darüber hinaus aber lassen sich an ihm die wesentlichen Fragen der modernen politischen Entwicklung ablesen. Meyer hat einmal geäußert, er wolle im Jenatsch „die Anfänge des modernen Menschen“[2] schildern. Damit meinte er das Entstehen der bürgerlichen Welt, deren Vertreter z. B. Waser ist, von der sich Jenatsch als der letzte Verkörperer eines wilderen Zeitalters abheben sollte. Es läßt sich zeigen, daß der „Jenatsch“ in einem noch umfassenderen Sinne das Entstehen des modernen Menschen darstellt, wenn man nämlich Jenatsch selbst als den modernen politischen im Gegensatz zum mittelalterlichen und reformatorischen Menschen auffaßt. Es ist bemerkenswert, wie in dieser Dichtung eindrucksvolle Vertreter der drei weltanschaulichen Haltungen, die das Gesicht dieser über das Schicksal Europas entscheidenden Epoche bestimmen, in dramatische Kämpfe miteinander verwickelt erscheinen.

Der leidenschaftliche Haß Jenatschs, der ihn schließlich bis zu der Ermordung seines Gegners treibt, gilt dem Pompeius Planta. Dieser zettelt mit den Oesterreichern und Spaniern und verrät damit das Heiligste, was Jenatsch kennt, das Vaterland. Welches sind die Beweggründe für Plantas Handlungsweise? Der Pater Pancraz sagt: „Ich fürchte, es sind große Herren, . . . Spanier, vielleicht auch Bündner, die diesmal das Spiel in Händen halten und zu ihren habgierigen und herrschsüchtigen Zwecken den frommen, einfältigen Glauben des Veltliner Volkes mißbrauchen.“[3] Hat der Pater recht mit dieser Auffassung, sind es wirklich nur eigennützige und verachtungswürdige Beweggründe, die Plantas Handeln bestimmen? Als dieser den Mordplan mit Robustelli verabredet, sagt er „langsam und gedrückt“:[4] „Ich willige ungern in das Blutbad, das mir manchen früher befreundeten Mann aus meiner Sippe kostet, und noch schwerer in wieder notwendig werdende spanische Hilfe. . .“[5] Welche Notwendigkeit zwingt ihn, diese furchtbare Maßnahme dennoch zu ergreifen? Nur eine höhere, über seine eigennützigen Interessen hinausgehende Forderung kann ihn dazu bestimmen, nach reiflicher Ueberlegung und in vollem Bewußtsein der Frevelhaftigkeit seines Tuns dieses Blutbad zu wollen. Ueber die letzten Beweggründe seines Handelns gibt er dem Schulmeister eine Erklärung ab: „Ihr

1) Sprengel, Der Staatsgedanke in der deutschen Dichtung, S. 88.
2) Br. II, S. 10.
3) L. M. III, S. 56.
4) „ „ „ S. 27.
5) „ „ „ S. 27.

könnt Euch nicht vorstellen, Herr Magister, welch ein schlimmer Geist in unsere Prädikanten gefahren ist. Sie donnern von den Kanzeln gegen den spanischen Kriegsdienst und predigen Gleichberechtigung der Letzten mit den Ersten zu allen Aemtern im Lande, auch zu den wichtigsten, was bei den gefährlichen politischen Konjunkturen, welche die umsichtigste Führung unseres Staatsschiffleins erfordern, notwendig zum Verderben des Landes umschlagen muß. Von der unsinnigen protestantischen Propaganda, mit der sie unsere katholischen Untertanen im Veltlin quälen, will ich nicht reden. Ich bin wieder katholisch geworden, Herr, obgleich ich von reformierten Elternn stamme, warum? weil im Protestantismus ein Prinzip des Aufruhrs auch gegen die politische Autorität liegt." [6] Auch Planta also kämpft für eine Idee. Er ist der Vertreter der Gegenreformation. Ihr Anliegen war die Erhaltung der katholischen Idee. Planta wird zum Fürsprecher dieser Idee auf politischem Gebiet. Die unantastbare Aufrechterhaltung der politischen Autorität ist für ihn entscheidend. Sie ist ihm wichtiger als Vaterland und Volk. Er ist Gegner alles Demokratischen, jeder Bewegung, die das aristokratische Herrschaftsgefüge ins Wanken bringen könnte. Ob Planta im Recht ist, wenn er die aufrührerischen Neigungen, die sich im bündnerischen Volk bemerkbar machen, mit dem Protestantismus in eine unmittelbare Verbindung bringt, ist hier nicht zu untersuchen. Aber damit allerdings hat er recht, wenn er in diesen Kämpfen etwas für ihn ganz unheimlich Neues heraufkommen sieht. Durch den ganzen Jenatsch-Roman zieht sich dieser Gegensatz zwischen den alten Aristokraten, denen die richtige Ordnung von Herrschaft und Gehorsam das wesentlichste Anliegen ist, denen Volk und Vaterland nicht zum Erlebnis werden, und der Volksbewegung auf der anderen Seite. Für Planta ist sie nichts weiter als eine „ruchlose Pöbelherrschaft, die jetzt unser Land mit Blut und Schande bedeckt". [7] Planta zur Seite stehen die anderen fürstlichen Männer, die im „Jürg Jenatsch" erscheinen und sich gleich ihm mit Entsetzen von allem Demokratischen abwenden, wie es ihnen in dem Volksführer Jenatsch entgegentritt. Grimani, der Provveditore von Venedig, sagt zu seinem Standesgenossen Rohan: „In Bünden, wo ich vor Jahren die Interessen meiner Republik als Gesandter wahrnahm, habe ich ihn an der Spitze rasender Volkshaufen gesehen und seine Herrschaft über die tobenden Massen hat mich entsetzt." [8] Rohan selbst gibt derartigen Empfindungen Jenatsch gegenüber keinen Ausdruck, aber mit plastischer Eindringlichkeit wird die Kluft zwischen diesen beiden Männern deutlich, wenn man die Art von Rohans Auftreten mit der Jenatschs vergleicht. Von Rohan heißt es einmal: „In Chur war er der Abgott der Stände, denn die vornehmen Familien fesselte er an sich durch die Feinheit seiner adligen Sitte, das Volk aber bezauberte er durch eine aus dem Herzen kommende

6) L. M. III, S. 17.
7) „ „ „ S. 8.
8) „ „ „ S. 125.

unbeschreibliche Leutseligkeit."[9] Ueber Jenatsch dagegen wird gesagt: „Auf den lärmenden Zunftstuben der Handwerker galt damals Jürg Jenatsch als ein volkstümlicher Held, in den landesväterlichen diplomatisch gefärbten Kreisen als ein gewissenloser, blutbefleckter Abenteurer."[10] Deutlich tritt dieses Verhältnis bei Jenatschs Verhandlungen mit dem Herzog Serbelloni hervor. Dieser „dachte an das von ihm selbst begünstigte Attentat des Obersten gegen die Freiheit des guten Herzogs und er ärgerte sich in dieser Stunde, daß dieser rohe Emporkömmling an einem fürstlichen Manne, an einem seinesgleichen Gewalt geübt hatte".[11] In dem großen Erschrecken dieser Männer vor Georg Jenatsch spiegelt sich wieder, daß er eine Welt in Trümmer schlägt, und daß eine neue Welt mit ihm heraufsteigt.

Rohan nimmt unter diesen adligen Männern eine Sonderstellung ein; er gehört nicht mehr der katholischen Welt an, die sein kaltblütiger Adjutant folgendermaßen kennzeichnet: „Sie waren es [die Jesuiten], . . die zuerst Sinn und Verstand in die sich widersprechenden menschen- und staatsfeindlichen Lehren des unvermittelten Christentums gebracht hatten. Erst durch die Umarbeitung der christlichen Moral, die der kluge Orden unternommen, sei diese annehmbar, ja verlockend geworden. So hätten die unvergleichlichen Väter etwas ursprünglich Dunkles, Unberechenbares, Weltfeindliches mit erstaunlicher Geschicklichkeit praktisch verwertet und allen Bedürfnissen und Bildungsstufen angepaßt."[12] Rohan hat erkannt, in wie entscheidenden Gegensatz sich die Reformation mit ihrer Neuentdeckung des unsichtbaren Gottesreiches zu dieser katholischen Welt stellt. Er setzt Jenatsch bei seinem ersten Zusammentreffen mit ihm diese Sachlage geradezu programmatisch auseinander: „Heutzutage darf nicht mehr dieselbe Hand das Schwert des Apostels und das Schwert des Feldherrn führen. Wir sind im neuen Bunde, Herr Pastor, nicht mehr im alten der Helden und Propheten. Die Doppelrollen eines Samuel und Gideon sind ausgespielt. Heute warte jeder in Treue seines eigenen Amtes. . . . Sache des Staatsmannes ist es, die bürgerlichen Rechte der evangelischen Gemeinden zu sichern, Sache des Soldaten, sie zu verteidigen. Der Geistliche hüte die Seelen, anders richtet er Unheil an."[13] Hier wird die reformatorische Staatslehre verkündet. Die evangelisch-christliche Gemeinde steht im Mittelpunkt alles Geschehens, Krieger und Staatsmann sind dazu bestellt, ihr Dasein in der sündigen, unchristlichen Welt zu sichern. Das Wesen und die eigentliche Problematik dieser Haltung wird deutlich werden, wenn wir diesem christlichen Ritter den modernen Politiker Jenatsch gegenüberstellen. Mit sichtlicher Liebe hat Meyer den christlichen Menschen in dem Herzog Rohan Gestalt werden lassen. Wenn sein „mildes, durchdringendes Auge" „nachdenk-

9) L. M. III, S. 148.
10) „ „ „ S. 94.
11) „ „ „ S. 224.
12) „ „ „ S. 99.
13) „ „ „ S. 49.

lich“ [14] auf dem Bündner ruht, so fühlen wir etwas von dem „Frieden, der höher ist denn alle Vernunft“ von ihm ausgehen. Wenn ihm dieser Friede durch die Verstrickungen mit der Welt, in die er hineingerät, gestört wird, dann fällt er nie gänzlich der Verzweiflung anheim, sondern höchstens entwindet sich ihm die Klage: „Herr, . . . warum hast du deinen Diener nicht in Ehren dahinfahren lassen“.[15] Unbestechlich kommt sein Urteil in allen Fragen, in denen sonst die menschliche Leidenschaft zu entscheiden pflegt, aus seiner Gottgebundenheit heraus. So hält er der Lucretia Planta, die die Ermordung ihres Vaters rächen will, entgegen: „Anders verhält es sich mit dem, was Ihr Sühne nennt. Bedarf es einer solchen, so, glaubt es, wird sie nicht ausbleiben. Unser ganzes Leben, ja das Leben der Menschheit seit ihrem Anfange ist eine Verkettung von Schuld und Sühne. Schwer aber ist es dem menschlichen Kurzblicke die richtige Vergeltung zu wählen, und sicherer in jedem Falle, Frevel durch Opfer der Liebe zu tilgen, als Gewalttat durch Gewalttat zu rächen, und so Fluch auf Fluch zu häufen.“[16] Und wir glauben ihm, wenn er sagt: „Mehr als einmal in unseren heimischen Kämpfen war auch ich von Mörderhand bedroht, aber hätte sie mich getrofffen, mit dem letzten Atemzuge hätte ich Frau und Kind angefleht, sich mit keinem Rachegedanken, geschweige mit einer Rachetat zu beflecken.“ Denn: „Ich will vergelten, spricht der Herr.“

Erst wenn Jenatschs Entwicklung diesen beiden Männern und der Weltanschauung, die sie vertreten, gegenübergestellt wird, kann ihr Wesen deutlich werden. Die maßgebende Auseinandersetzung erfolgt mit Herzog Rohan. Erst von der Entscheidung her, die er hier fällt, wird Jenatschs Stellung zu Planta ganz verständlich. Die Worte, die Rohan zu ihm über die Aufgaben des Geistlichen und des Politikers gesagt hat, versetzen ihn in tiefes Nachdenken. Im Grunde hat er sich bereits entschieden. Denn schon vor der Begegnunng mit Rohan hatte er Waser gegenüber geäußert: „Als sich der erste Volkssturm gegen die Plantas erhob, habe er von der Kanzel abgewarnt, denn er sei damals noch der Meinung gewesen, ein Geistlicher müsse seine Hände von der Politik rein halten; als aber das Staatsruder bei wachsender Gefahr keinen mutigen Steuermann gefunden, habe ihn das Mitleid mit seinem Volk überwältigt.“ [17] Hier taucht ein Begriff auf, der in Rohans politischer Gedankenwelt nicht zu finden ist: das Volk. Nicht in erster Linie weil er die Freiheit des Glaubens durch die katholischen Plantas und die Spanier bedroht sah, hat Jenatsch seine Befugnisse überschritten und sich Aufgaben gestellt, deren Leistung dem Staatsmann zukommt, sondern weil er für die Freiheit seines Volkes fürchtete, ist er zum Politiker geworden. So zieht er

14) L. M. III, S. 48.
15) „ „ „ S. 166.
16) „ „ „ S. 109.
17) „ „ „ S. 43.

dieselbe Folgerung wie Rohan: „Der Herzog hat recht . . . Schwert und Bibel taugen nicht zusammen. Bünden bedarf des Schwertes und ich lege die geistliche Waffe zur Seite, um getrost die weltliche zu ergreifen".[18] Aber ein anderer Beweggrund hat ihn dazu geführt: Weil die politische Aufgabe als solche ihn ruft, entledigt sich Jenatsch des geistlichen Gewandes und nicht, um im Sinne Rohans die Existenz der evangelischen Gemeinden Bündens zu sichern. In dieser Lage stehen neben ihm seine Amtsbrüder Blasius Alexander und Fausch. Dieser entschließt sich zuerst zu dem Uebertritt in den weltlichen Stand. Aber wie verschieden ist seine Begründung dieser Tat von der Jenatschs! Nachdem die katholischen Gegner einen Anschlag auf sein Leben versucht haben, ruft er aus: „Der Teufel soll mich holen, . . . wenn ich den geistlichen Stand quittiere. Der Part ist ungleich: uns ist nur das Schwert des Geistes gestattet, angefallen aber wird unser Fleisch mit Eisen und Blei."[19] Fausch will zwar Christ sein, ist aber nicht fähig, die den Angriffen der Welt gegenüber duldende Haltung für seine Person einzunehmen, wie sie Luther vom Christen forderte und verwirklichte. Während Jenatsch vom Politischen her bestimmt wird, liegt bei Fausch gewöhnlicher Eigennutz vor. Er ist ein „natürlicher" Mensch, der das Wesen des christlichen Lebensprinzips nicht verstanden hat. Wie steht es mit dem ehrwürdigen Blasius Alexander? Dieser ruft feierlich aus: „Ich aber gedenke zu verharren im Amte bis ans Ende usque ad martyrium, bis in den Martertod, zu welcher Ehre Gott mir helfe!"[20] Allerdings macht er diese Worte wahr und stirbt den Martertod; wirklich ist für ihn der Glaube das Höchste in der Welt. Er „schüttelte den Kopf, als er von Flucht reden hörte".[21] Hier wird das Gegensätzliche seiner Haltung Jenatsch gegenüber deutlich: Jenatsch will fliehen, weil er die Nutzlosigkeit einer Verteidigung in diesem Augenblick eingesehen hat. Er will fliehen, um sich später für die protestantische und bündnerische Sache einsetzen zu können, sein Sinnen ist auf Wirken in der irdischen Welt gerichtet. Das aber ist für Alexander unwesentlich. Für ihn ist der Glaube das höchste Gut, demgegenüber alle irdische Lebensgestaltung zweitrangig wird. Ganz und gar unchristlich ist nun allerdings, wie er sich bis zu seinem Ende verteidigt. Den tollen Agostino, der seine schöne Schwester ermordet hat, schießt er bedenkenlos nieder. Der anstürmenden Menge gegenüber will er sein Leben „teuer verkaufen".[22] Als Waser ihn mit den Worten warnt: „Um Gottes Willen, Herr Blasius . . . gedenkt denn Ihr, ein Diener am Wort, auf die Leute zu schießen?", antwortet dieser kaltblütig: „Wer nicht hören will, muß fühlen."[23] Hier zeigt sich, wieweit auch Alexander von dem Christentum

18) L. M. III, S. 55.
19) „ „ „ S. 53 f.
20) „ „ „ S. 55.
21) „ „ „ S. 57.
22) „ „ „ S. 59.
23) „ „ „ S. 59.

der Bergpredigt entfernt ist. Er vermischt naiv die Gesetze des Gottesreiches mit den Gesetzen „dieser Welt", während Fausch den Dualismus wie Jenatsch und Rohan erkennt und dem Gottesreich den Rücken kehrt. Rohan erscheint in diesem Kreise als der einzige Christ, der den Dualismus bejaht und seine Spannung zu ertragen versucht. Jenatsch dagegen wendet sich auch von diesem Dualismus ab, aber nicht aus naivem Eigennutz wie Fausch, sondern weil er eine neue überpersönliche Größe entdeckt hat, die ihn mit seinem ganzen Sein als ganzen, ungeteilten Menschen fordert: das Volk. Erst indem Jenatschs Haltung gegen die ihn umgebenden Gestalten abgegrenzt wird, tritt sie in ihrer Eigenart voll hervor.

Hier kann sich ein Einwand erheben, der geeignet ist, unsere Fragestellung als wesenlos erscheinen zu lassen: Liegen die Beweggründe für Jenatschs Tun wirklich im Politischen? Oder sind sie nicht vielmehr ebenfalls eigennütziger Art? Ist Jenatsch nicht ein rücksichtsloser Machtmensch, der die überpersönlichen Ordnungen, in denen er steht, benutzt, um sein eigenes Selbst ins Ungemessene auszudehnen? Diese Deutung wird vertreten: „Wie bei Nietzsche ist sie [die Leidenschaft des Machttriebes] vor allem Dynamik, Aktivität und im Grunde gegenstandslos; denn der Machttrieb kennt kein Ziel. Mit der Vaterlandsliebe Jenatschs als Gegenstand seines Machttriebes ist es nichts, denn sie ist, von innen gesehen, nur ein Vorwand und ein Selbstmißverständnis, das sich gegen Ende aufklärt. Es heißt nämlich ausdrücklich, daß sich Jenatschs Leidenschaft ins Unbekannte verliert! Sie hat ihn über den Protestantismus . . . hinausgetrieben und sie hätte ihn wohl auch über seine Vaterlandsliebe hinausgetrieben."[24] Wenn diese Deutung richtig ist, wenn es Meyer nur darum ging, die Leidenschaft des Machttriebes zu gestalten, dann wäre der „Jenatsch" kein „Problemroman"[25] wie Faesi feststellt, und jeder Versuch, sein „Problem" zu erfassen, wäre zum Scheitern verurteilt. Eine ausschließlich ästhetische Betrachtungsweise wäre am Platze. Es fehlt in dem Werk keineswegs an Anhaltspunkten für eine derartige Deutung. Schon bevor Jenatsch seine politische Aufgabe erkannt hat, wird er als ein „tollkühner" Junge geschildert, Pompeius Planta wird früh auf ihn aufmerksam: „Kein übler Bursche, wenn er nicht so hoffärtigen und verschlossenen Gemütes wäre. Hochmut kleidet schlecht, wo das Brot im Hause mangelt."[26] Und schon hier gibt er einer tiefen Besorgnis über Jenatschs weitere Entwicklung Ausdruck: „Um auf den Jungen zurückzukommen . . . so gehört er auf einen Kriegsgaul, nicht hinter das Kanzelbrett, und würde dort weniger Unheil stiften."[27] Der Pfarrer von Berbenn, der den Entschluß zu seinem ungeteilten Einsatz in der Politik noch nicht gefaßt hat, singt gerade ein trotziges Landsknechtslied, als er von

24) J. Klein in: Ztschr. für Aesthetik und allgem. Kunstwiss. 1935, S. 134.
25) Faesi, S. LXVII (in der Meyer-Ausg. von Faesi.)
26) L. M. III, S. 17.
27) „ „ „ S. 17.

seinem Schulkameraden Waser aufgesucht wird. Dieser fühlt sich „ein wenig gedrückt neben der athletischen Gestalt des Bündners, von dessen braunem, bärtigen Haupte ein Feuerschein wilder Kraft ausging. Er ahnte es, die Gewalt eines unbändigen Willens, die früher in den düsteren, fast schläfrigen Zügen seines Schulgenossen geschlummert haben mochte, war geweckt, war entfesselt worden durch die Gefahren eines stürmischen öffentlichen Lebens.“ [28] Ueber die Zeit, die Jenatsch im Heere Gustav Adolfs verbrachte, wird Waser berichtet „von häufigen Lagerduellen mit unvermutet tödlichem Ausgange für den oft höhergestellten Gegner, halsbrechenden Abenteuern und blutigen Ueberfällen. Auch von bewunderten Kriegstaten in ehrlicher Feldschlacht sprach das Gerücht, doch alles schwebte und schwankte in unbestimmten Umrissen.“ [29]

Insbesondere aber ist das Urteil der Menschen, mit denen Jenatsch zusammentrifft, aufschlußreich. Da ist zunächst Wertmüller, der ihm von Anfang bis Ende in einer unbeirrbar mißtrauischen Haltung gegenübersteht. Jenatsch legt ihm ein leidenschaftliches Bekenntnis seiner heiligsten Ideale ab. „Diese mit der Heftigkeit eines verwundeten Gefühls hervorstürzenden Worte ließ der Locotenent anfangs ohne Entgegnung. In seinen gescheiten grauen Augen lag die Frage: Bist du ein Held oder ein Komödiant?“ [30] Als jene Szene beendet ist, in der Jenatsch Lucretia gegenüber wiederum die Wurzeln seiner Existenz bloßlegte, nähert sich Wertmüller „mit einer ingrimmigen, tragikomischen Miene, denn die von ihm scharf beobachtete Szene hatte einen gemischten Eindruck auf ihn gemacht.“ [31] Wertmüller ist es auch, der zuerst in Jenatsch den Verräter erkennt und nachher, als die Katastrophe erfolgt ist, diese nur als Bestätigung seiner Auffassung von Jenatschs Persönlichkeit erlebt. Der Proveditore Grimmani nimmt eine ähnliche Haltung ein. Er spricht sich noch deutlicher als Wertmüller aus: „Georg Jenatsch ist unermeßlich ehrsüchtig, und ich glaube, er sei ein Mann, jede Schranke, welche diese Ehrsucht eindämmt, rücksichtslos niederzureißen. Jede! Den militärischen Gehorsam, das gegebene Wort, die heiligste Dankespflicht! Ich halte ihn für einen Menschen ohne Treu und Glauben und von grenzenloser Kühnheit!“ [32] Sogar Lucretia, die ihn freigegeben hat: „Ich glaube dir: diesem Boden, dieser geliebten Heimaterde bist du zuerst pflichtig. So gehe hin und befreie sie!“ [33], beginnt bald an der Lauterkeit seiner Motive zu zweifeln: „Könnet Ihr, — ich will glauben der Heimat zum Besten, — immer nach Neuem greifen und, ohne daß Ihr daran untergeht, das alte Wesen wie eine Schlangenhaut abstreifen?“ [34] Und als sie seinen Uebertritt zum

28) L. M. III, S. 32.
29) „ „ „ S. 92 f.
30) „ „ „ S. 97 f.
31) „ „ „ S. 112.
32) „ „ „ S. 124.
33) „ „ „ S. 242.
34) „ „ „ S. 179.

Katholizismus erfährt, fragt sie sich: „Könnte er diese unlautere Tat mit seiner Liebe zu Bünden entschuldigen und wie seine Untreue an Herzog Rohan als eine Notwendigkeit seines Schicksals hinstellen? Was immer ihn dazu getrieben, es konnten nur Berechnungen sein, denen der Jürg von ehedem unzugänglich gewesen wäre.“ [35] Diese Stellen, an denen Jenatschs reines Streben durch unlautere Motive verdunkelt erscheint, ließen sich vermehren.

Jedoch wird sich eine Entscheidung über den Kern von Jenatschs Existenz erst dann fällen lassen, wenn wir ihn auf seinem Wege in die Politik begleiten und die Problematik, in die er dabei gestellt wird, zu begreifen suchen. Jenatsch kommt auf diesem Wege mit den Geboten der Sittlichkeit in Konflikt. Die Art, wie er selbst diesen Konflikt beurteilt, wird zeigen, welches die Antriebe seines Handelns sind. Es wird dabei deutlich, daß er keineswegs ein gewissenloser Gewaltmensch ist, sondern daß er bei aller seiner Leidenschaftlichkeit ein feines sittliches Gefühl hat. Durch die Tatsache, daß bei dem Volksgericht ein Unschuldiger sterben mußte, ist er schwer bedrückt. Als Waser davon spricht, wird ihm „sichtlich unbehaglich zu Mute“ [36] und er „blickte starr vor sich hin in die Dämmerung.“ [37] Waser ist „erstaunt über diese seltsame Aufrichtigkeit“. Jenatsch kann aufrichtig sein, denn wenn er auch durch diese Erinnerung in eine „trübe Stimmung“ versetzt wird, wenn er auch in „kurzen, abgerissenen Sätzen“ sein Handeln zu rechtfertigen sucht, so findet er doch hin zu der Erkenntnis: „Besser ist's, daß einer umkomme, als daß das ganze Volk verderbe.“ [38] Nachdem er dann die furchtbare Bluttat an Planta begangen hat und der gelehrte Fortunatus Sprecher ihn daraufhin voll Abscheu den „teuflischen Jenatsch“ [39] nennt, trifft er eines Tages in Zürich mit Waser zusammen. „Festen Schrittes“ tritt er ihm entgegen. Er weiß, was Waser von ihm denkt. „Erschrick mir nicht, Heinrich“, sagte er sanft“ . . . „Du schwankst, ob du mir die Hand drücken willst . . .“ Und doch unternimmt er es nicht, sich mit ausführlichen Erklärungen zu rechtfertigen. „Sie hat gerecht gerichtet“ [40], davon ist er überzeugt. Als „Vollstreckung eines gerechten Volksurteils“ [41] erscheint ihm seine Tat. So spricht nicht einer, der ein schlechtes Gewissen hat oder der im Blut- und Machtrausch verbrecherische Gewalttaten vollbringt, sondern ein Mann, der um seinen Auftrag weiß und der die Vollmacht für sein Handeln besitzt. Je weiter Jenatsch auf seinem Wege geführt wird, desto deutlicher tritt beides hervor: die Zerstörung des Sitt-

35) L. M. III, S. 229 — Als die „Unschuldige“ selbst mit der Welt der Politik in Berührung gekommen war, hatte sich ihrer eine „steigende Verachtung der niederen Schliche und geheimen Mittel der Politik bemächtigt“ (L. M. III, S. 216).
36) L. M. III, S. 35.
37) „ „ „ S. 35.
38) „ „ „ S. 35.
39) „ „ „ S. 69.
40) „ „ „ S. 72.
41) „ „ „ S. 143.

lichen in ihm und die immer klarere Erkenntnis des Politischen als der sein Dasein begründenden Wirklichkeit. In jener Begegnung mit Lucretia vor dem Herzog Rohan in Venedig gesteht er ihr: „Seit ich die Hand an deinen Vater legen mußte, ist mir das Dasein verhaßt." Aber er fügt hinzu: „wo ich es nicht für das Dasein von Tausenden meines Volkes einsetzen kann."[42] Jenatsch hat erkannt, daß er seine sittliche Persönlichkeit hingeben muß und nach der Tat, die er um seines Volkes willen auf sich genommen hat, nur noch zu leben berechtigt ist, wenn er sein Leben weiterhin dem Volke weiht. Aber auch jetzt, nachdem er sich aufgegeben hat, ist er noch kein bedenkenloser Politiker geworden, der das, was den Menschen heilig ist, nicht mehr sieht, sondern immer von neuem muß er den Kampf zwischen politischer und sittlicher Forderung in sich durchkämpfen. Dieser Kampf erreicht seinen Höhepunkt, als diese ihm in einem Menschen, dem er zutiefst verpflichtet ist, entgegentritt. Der Dichter läßt uns hier einmal einen Blick in das Innere Jenatschs tun, bevor dieser sich zu dem Verrat an Rohan entschließt. Das ist deshalb besonders bedeutsam, weil es Meyers künstlerische Eigenart ist, daß er seine Gestalten im allgemeinen nur von außen sehen läßt.[43] Hier durchbricht er dieses Gesetz oder kann sich vielmehr noch nicht endgültig zu ihm durchringen, weil ihm offenbar alles darauf ankommt, daß der Leser an diesem „inneren schweren Kampfe"[44] seines Helden teilnimmt.[45] In diesem Ringen erfolgt die innere Lösung von Rohan. Der Verrat Jenatschs ist nicht nur eine bittere Notwendigkeit, die durch die politische Lage gefordert wird, sondern bedeutet gleichzeitig auch seine Absage an einen Menschen, der, wie er jetzt erkennen muß, auf einem anderen Boden steht als er selbst. Rohan ist der „christliche Ritter"[46], der die menschliche Gerechtigkeit, deren Urbild die göttliche ist, auf Erden verwirklichen will. Wenn er auch weiß, daß dieses Ziel auf Erden ohne den Gebrauch der Waffen nicht erreicht werden kann und deshalb selbst ein Kriegsmann geworden ist, so zeigt sich doch, daß er als Christ nicht imstande ist, seine sittliche Persönlichkeit für ein innerweltliches Ziel hinzugeben.[47] Jetzt wird verständlich, warum er bei der ersten Begegnung mit Jenatsch gesagt hatte: „Es gibt Augenblicke, wo ich diejenigen glücklich preise, die dem Volke predigen

42) L. M. III, S. 110.
43) Vgl. Kalischer, S. 152 ff.
44) L. M. III, S. 165.
45) Meyer schrieb nach den Ereignissen von 1866: „. . . und der unselige Zwiespalt zwischen Verstand und Gewissen, der uns mitten in dem Beifall für das glückliche Spiel des Siegers mit Ekel gegen die angewendeten Mittel und mit Menschenverachtung erfüllt, alles das war zum Teufelholen" (Br. I, S. 64).
46) L. M. III, S. 167.
47) „Der edle, reine Gewissensmensch mag wohl als Feldherr, als dienendes Organ, nicht aber als selbständig handelnder Politiker bestehen, eben seine verfeinerte menschliche Sittlichkeit macht ihn in der politischen Arena kampfunfähig" (Faesi S. 72).

dürfen ‚Selig sind die Friedfertigen'".[48] Auch Jenatsch hatte sich „verblenden lassen durch ein Gefühl bewundernder Liebe zu diesem edlen Menschenbilde! Er hatte geglaubt, daß der Wert reiner Gesinnung, der ihn berückt hatte, auch in der Rechnung des Kardinals eine Zahl sei . . .".[49] Aber nun muß er entdecken, daß Rohan am falschen Platze ist, daß er nicht erkennt, was von ihm in seiner Stellung verlangt wird.

Mit diesem Wissen sieht Jenatsch sich vor die letzten Folgerungen gestellt, zu denen ihn sein Weg in die Politik geführt hat. Er weiß nun, was er tun muß, wenn er seinen Beruf in der richtigen Weise erfüllen will. Er muß bereit sein, „alle Bande der Dankbarkeit, alle Berückungen der Liebe, alle liebgewordenen Ueberzeugungen und Vorurteile, jeden Zusammenhang des Dankes und der Treue"[50] dahinzugeben um des einen großen Zieles willen. Er erkennt, daß er imstande sein muß, mit den gleichen Waffen zu kämpfen wie sein großer Gegner Richelieu, um überhaupt etwas auf dem politischen Kampffeld zu erreichen. Freilich weiß er genau, daß er sich mit diesem Schritt „in seinen Lebenstiefen zerbrach"[51]; und es ist ihm „schwer, zu brechen mit seiner ganzen Vergangenheit."[52] Aber er findet das entscheidende Wort: „Weg mit jeder Eigensucht eines rein gehaltenen Charakters!"[53] Hier scheidet sich sein Weg von Rohan. Von dieser Haltung aus muß ihm der Herzog allerdings als „kindisch, frommer Tor, töricht, blöde"[54] erscheinen. Rohan glaubt nicht an die Unbedingtheit der politischen Forderung. Das Höchste ist ihm nicht das Vaterland, sondern seine Ehre und Gerechtigkeit. Das Reich der Welt kommt für ihn erst in zweiter Linie in Betracht, vor allem ist er Bürger der anderen Welt. Jenatsch hat sich eindeutig für das Vaterland als die letzte Wirklichkeit entschieden, und es bleibt ihm keine Möglichkeit, der Forderung, die es an ihn stellt, nach irgend einer Seite auszuweichen. Damit ist in Jenatsch der moderne Politiker geboren, der „christliche Staatsmann" in Rohan aber ist gescheitert. Denn wie Jenatsch auch beurteilt werden mag, auf jeden Fall gelingt ihm die Erreichung des großen politischen Zieles, während Rohan versagt. Hier tut Jenatsch den Schritt von geschichtlicher Tragweite, der oben näher bezeichnet wurde: er begründet sein politisches Handeln allein aus dem Volksgedanken.[55] Dieser Tatsache gibt er noch einmal klaren Ausdruck,

48) L. M. III, S. 48 f.
49) „ „ „ S. 167 f.
50) „ „ „ S. 168.
51) „ „ „ S. 171.
52) „ „ „ S. 171.
53) „ „ „ S. 168.
54) „ „ „ S. 167.
55) Auch Pongs sieht (in „Schillers Urbilder") in der religiösen und der politischen Bindung die entscheidenden Bindungen des Menschen überhaupt: „Denn es gibt zwei Arten der Bindung für den Menschen: die religiöse Bindung der Einzelseele unmittelbar zu Gott, lutherisch gesprochen die höchste Selbst-

wenn er in der auf diese Ueberlegungen folgenden Unterredung mit Lucretia ausruft: „Der Herzog kann uns nicht herausziehen. Er will sein fromm-hochzeitlich Kleid nicht beflecken. Doch auch ich habe eine Rede Gottes für mich. Ich wölbe mir die Himmel — spricht der Herr — den Spielraum der Erde aber überließ ich den Menschenkindern.“ [56] Das heißt: es ist nicht möglich, vor den Forderungen, die diese Erde stellt, in den Himmel zu flüchten, sondern es gilt ihnen standzuhalten. Hier wird der Grundsatz der unbedingt diesseitigen Lebensgestaltung verkündet. Zwar gibt es Himmel und Erde. Aber Gott mag in seinem Himmel herrschen — auf der Erde kann sein Wille nicht gelten. Allein es ist nicht so, daß Jenatsch sich leichtsinnig über den sittlichen Anspruch hinwegsetzt, wie das Politiker zu allen Zeiten getan haben, oder daß er das Notwendige mit schlechtem Gewissen täte, wie es bei Menschen der Fall ist, die nicht wissen, wofür und aus welchen Gründen sie handeln, sondern hart und klar erfüllt er das von ihm Geforderte. Er sagt zu Lucretia: „Siehst du nicht, Lucretia, wie wir alle in diesen Bürgerkriegen Geborene ein freches, schuldiges Geschlecht sind! . . . Und ein unseliges“. Aber: „Darum laß uns nicht kleiner sein als unser Los.“ [57] Als ein unausweichliches Schicksal also bejaht Jenatsch seine Aufgabe.[58]

Damit hat er auch seine unbedingte Loslösung vom Christentum vollzogen. In seiner Aeußerung: „Der gute Herzog wird mich nicht durchschauen, wie sein Gott den Judas“ [59], spricht er bereits von Christus wie von einem fremden Gott, mit dem ihn nichts mehr verbindet. Menschliche und göttliche Gerechtigkeit sind für ihn „eitle Träume“.[60] So ist es nur eine natürliche Folge seiner inneren Entwicklung, daß die Forderung, den letzten Schritt zu tun und seinen angestammten evangelischen Glauben um der Befreiung des Vaterlandes willen preiszugeben, ihn bereit findet. Freilich, leicht ist ihm diese Tat nicht geworden. Die trotzig herausge-

---

verantwortung vor dem göttlichen Gesetz in der Seele, und es gibt die Bindung an die Welt, an Umwelt und Mitwelt, in die wir hineingeboren sind, an die „Polis“ wie der Grieche sagt, die politische Bindung durch Blut und Heimat, Volk und Staat“ (S. 2).

56) L. M. III, S. 180.

57) L. M. III, S. 180.

58) Es ist dies die Haltung, die der Baron Ricasoli, der auf Meyer einen so großen Eindruck machte, mit den Worten: „N'importe, que je sois malheureux, pourvu que je sois grand“ zum Ausdruck gebracht hatte. Ueberhaupt ist die Erregung, in die Meyer durch die Begegnung mit diesem großen politischen Führer versetzt wurde, sehr bemerkenswert und zeigt, wie unmittelbar er das Politische erlebte: „Ich lernte einen Mann kennen, dessen starke Seele der eine Gedanke der Freiheit und Einigung Italiens erfüllte. Dafür war er zu jedem Opfer bereit. Damals — 1849. . . erschien er mir als ein starrer Idealist, dessen eisernem persönlichen Willen sich die politische Wirklichkeit niemals fügen würde. Anders war es, als ich ihn wiedersah. . . An einem Maiabend auf einem seiner Landgüter. . . riß er mich hin durch die freudige Sicherheit, womit er mir seine Ziele, die jetzt greifbar vor ihm standen, bezeichnete“ (Br. II, S. 520).

59) L. M. III, S. 168.

60) „ „ „ S. 167.

rufenen Worte: „Leicht oder hart — genug — es ist getan!“ [61] lassen ahnen, was für Kämpfe diesem Entschluß vorausgegangen sind. Aber daß Jenatsch diesen Schritt überhaupt tun konnte, zeigt, daß er nicht mehr, wie Rohan, für evangelischen Glauben und christliche Gemeinde, sondern für Volk und Vaterland kämpft. Sein evangelischer Glaube, soweit er ihm überhaupt noch etwas bedeutet, ist nicht mehr die Grundlage seines politischen Handelns, sondern ein Teil seiner sittlichen Persönlichkeit, die er um des politischen Zieles willen hingibt. Schon in Venedig hatte er ausgerufen: „Himmel und Hölle scheiden mich nicht von den Geschicken meiner Heimat . . .“.[62] In diesen Worten, wenn sie hier vielleicht auch nicht prägnant gemeint sind, ist im Symbol ausgesprochen, daß die Heimat für Jenatsch über Himmel und Hölle, über diesen höchsten Sinnbildern des religiösen Glaubens also, steht. Deshalb ist diese Tat sinnvoll, wenn Jenatsch sie auch nur mit einer „ungeheuren Verrenkung seines Wesens“ [63] vollbringen kann. Sie zeigt mit letzter Deutlichkeit die Haltung des politischen Menschen. Hier ist der Punkt, wo, wie Meyer einmal sagte, „die Verwandlung der religiösen Bewegung des 16. Jahrhunderts in die politische des 17. Jahrhunderts“ [64] erkennbar wird. Jenatsch zieht die Summe seines ganzen Daseins, als er dem Herzog Serbelloni mit „geisterhaft verfärbtem Haupte und brennenden Augen“ zuruft: „Wen Eure Herrlichkeit vor sich hat? Keinen weisen tugendhaften Mann, nein, wahrhaftig nicht! . . . sondern einen Menschen, der sein Vaterland ganz und völlig retten wird, — koste es was es wolle! Das ist mein Schicksal und ich will es erfüllen . . .“ [65]

Der beste Beweis dafür, daß es Jenatsch wirklich mit der Begründung seines Tuns vom Politischen her ernst ist und er sich nicht aus eigennützigem Mutwillen alle sittlichen und religiösen Bindungen zerstört, ist vielleicht, daß er auch versucht, auf den Wegen des Rechtes und der Sittlichkeit zu seinem Ziel zu kommen und daß er erst dann, als sich die Aussichtslosigkeit dieser Wege gezeigt hat, sich von diesen Bindungen frei macht. Dadurch wird erwiesen, daß wirklich, wie Waser sagt, die Vaterlandsliebe „der einzige überall passende Schlüssel zu seinem vielgestaltigen Wesen“ [66] ist. Er dient als Soldat im Heere Gustav Adolfs. Er unterwirft sich dem Herzog Rohan in bedingungslosem Gehorsam, weil er den festen Glauben hat, daß dieser als Feldherr die Freiheit seines Vaterlandes erkämpfen wird. So kann Jenatsch mit Recht behaupten, daß er sich seinem Ziel „seit Jahren mit gebändigtem Willen als ergebenes Werkzeug einer edeln, und wie er glaubte, in ihrem Machtkreise unbeschränkten Persönlichkeit auf dem sicheren Weg

61) L. M. III, S. 222.
62) „ „ „ S. 85.
63) „ „ „ S. 245.
64) Br. II, S. 10.
65) L. M. III, S. 224 f.
66) „ „ „ S. 240.

der Gerechtigkeit und Ehre genähert hatte . . ."[67] Diese Tatsache beweist, daß das Politische in der Tat das Motiv seines Handelns ist.

Die Zerstörung der religiösen und der sittlichen Bindung hat ihren Grund in der Erhebung des Politischen zum totalen Lebensprinzip für Jenatsch und ist nicht aus einer persönlichen Veranlagung in erster Linie zu erklären. Ein ähnliches Verhältnis wird zutage treten, wenn wir untersuchen, welcher Art die Bindungen sind, die er zu anderen Menschen hat. Denn in der Weise, wie ein Mensch die Beziehungen zu seinen Mitmenschen gestaltet, läßt sich am tiefsten Wesen und Eigenart seiner Existenz erfassen. Wenn das Politische die letzte lebenbestimmende Macht für Jenatsch ist, dann wird das auch für die Beziehungen zu seinen Mitmenschen entscheidende Folgen haben. Die tragische Entwicklung seines Verhältnisses zu dem Manne, dem er am nächsten getreten war, und der ihm am rückhaltlosesten vertraute, haben wir bereits verfolgt. Die politische Forderung hat diesen so innigen Bund zerstört. Im übrigen hat Jenatsch wohl treue Kameraden und in Waser einen Freund, der redlich bemüht ist, ihn zu verstehen, aber Jenatsch überragt sie doch alle so weit, sein dämonisches Wesen und Schicksal ist für sie im Grunde so unheimlich und furchtbar, daß es zu einer wirklich „existentiellen" Bindung mit diesen Menschen nicht kommt. Wie steht es mit seiner Beziehung zur Frau? Man könnte Jenatschs Verhältnis zu den beiden Frauen, die in seinen Lebenskreis treten, gleichsam als sinnbildlich für seine persönlich-weltanschauliche Entwicklung überhaupt ansehen. Denn die Art seiner Liebe zu seinem Weibe Lucia ist wesentlich von der verschieden, die ihn zu Lucretia zieht. Jenatsch spricht zu Waser von seiner Ehe: „Du begreifst, daß hier mitten unter den Götzendienern . . . ein protestantischer Pfarrer nicht unbeweibt bleiben durfte. Es ist einer unserer Hauptsätze! Ueberdies schärfte mir das jetzige laue Regiment . . . ausdrücklich ein, so viele Seelen als möglich aus dem Pfuhle des Aberglaubens zu ziehen . . . aber bis jetzt ist mir nur e i n e Bekehrung gelungen, die der schönen Lucia. Und wie? Indem ich meine eigene Person dafür verpfändete."[68] Es ist nicht ohne Sinn, daß Jenatsch die Begründung seiner Ehe mit seinem protestantischen Bekenntnis in Zusammenhang bringt. Man fühlt sich an die Art erinnert, wie bei Luther der Kampf um das reformatorische Lebensprinzip mit der Gründung seiner Ehe zusammenhängt. Jene kleine Szene, die Waser erlebt, kennzeichnet die Eigenart von Jenatschs Ehe. Er lädt den Gast zum Sitzen ein und ruft dann „mit tönender Stimme": „‚Wein! Lucia'. Das schöne stille Weib, dem Waser beim Eintritt in das Haus begegnet war, erschien bald mit zwei vollen Steinkrügen, die sie mit einer lieblich schüchternen Verneigung zwischen die Freunde auf die Holzbank setzte, demütig sich gleich wieder entfer-

67) L. M. III, S. 166.
68) „ „ „ S. 32f.

nend.“ [69] Diese kleine Szene stellt ein Beispiel für die Eheauffassung des reformatorischen Christentums dar. Die Liebe als Weltgefühl ist nicht entscheidend, ja sie ist noch nicht entdeckt. Wohl ist Jenatsch stolz auf Lucias Schönheit, aber doch mehr so, wie man auf einen kostbaren Besitz stolz ist. Der Ehestand als ein gottgeordneter Stand, als eine jener Ordnungen, die wie das Schwertamt der Obrigkeit das irdische Leben der Menschen ermöglichen — diese reformatorische Lehre wird hier verwirklicht. Hier ist der Mann der Herr, die Frau hat an seinem Wirken in der Welt keinen Anteil — demütig entfernt sie sich, wenn Männer männliche Dinge miteinander bereden. Es ist kein Zufall, daß diese Ehe in dem Augenblick ihr Ende findet, als Jenatsch sich für seinen Einsatz in der Politik entschieden hat. Nun entschwindet ihm das Gottesreich, die Welt der geoffenbarten göttlichen Ordnungen, und das Weltleben mit seiner Macht und seinem Glanz steigt vor ihm auf. Diesen Augenblick erlebt sein Weib noch mit und hoffnungsfroh ruft er ihr zu, sie mit „überströmender Zärtlichkeit küssend“: „Sei getrost, mein Herz und freue dich! Eben hat dein Georg den schwarzen geistlichen Rock abgeworfen, der dich mit den Deinen verfeindet hat. Wir ziehen hier weg, es wird dir wohl ergehen und du erlebst an deinem Manne Ehre die Fülle“.[70] Jedoch kann sie den Schritt in diese Welt nicht mit ihm zusammen tun.

Eine andere Frau tritt jetzt wieder in seinen Gesichtskreis, eine Frau, auf deren Schönheit er nicht nur stolz sein kann, sondern die ihm auch an Geisteskraft und Charakterstärke ebenbürtig ist. Was ihn zu ihr hinzieht, ist nicht in erster Linie der Wille, in die Gottesordnung des Ehestandes mit ihr einzutreten, sondern das Erste und Entscheidende ist seine große lebenbestimmende Liebe zu ihr. Das Liebesgefühl ist so stark, daß es die Erfüllung seiner politischen Sendung gefährden kann. Hier zeigt sich, daß die politische Forderung nicht nur mit den Geboten einer transzendent begründeten Sittlichkeit zusammenstößt, sondern daß sie ihre Unbedingtheit auch im Kampf mit innerweltlichen Kräften und Möglichkeiten des Menschen bewähren muß. Beides: die unbedingte politische Forderung und die Liebe als Weltgefühl sind bezeichnend für die Art der Existenzbegründung des modernen Menschen: ihnen gemeinsam ist ihre Diesseitigkeit. Der Kampf zwischen den beiden Mächten wird bei Jenatsch dadurch ausgelöst, daß er den Vater seiner Geliebten aus politischen Gründen ermordet hat. Als Jenatsch später wieder mit Lucretia zusammentrifft und die Liebe zu ihr mit neuer Macht in ihm aufsteigt, verwünscht er den Plantamord „als eine unnütze Befleckung seiner Hände“.[71] Aber er geht doch fehl, wenn er das Schicksal dafür anklagt, daß ihn eine einzelne, vermeidbare Tat „für immer . . . von einem großen und hilfreichen

69) L. M. III, S. 32.
70) „ „ „ S. 55 f.
71) „ „ „ S. 143.

Herzen geschieden hat.“ [72] Denn im Grunde ist dieses bestimmte Verhängnis nur ein bezeichnender Ausdruck seiner Lage überhaupt. Denn aus dem Unbedingtheitsanspruch der politischen Forderung ergibt sich, daß sie auch die engsten menschlichen Bindungen zerstören kann. Deshalb lehnt Jenatsch sich in dieser kritischen Stunde im Grunde nicht so sehr gegen jenen einzelnen „zufälligen“ Schicksalsfall auf, sondern er empört sich gegen seine politische Berufung überhaupt. Aber es gelingt ihm nach schwerem Kampfe, den „Dämon“ zu erdrücken, den „Geist der Auflehnung und Verzweiflung“ [73] zu besiegen. Hier wird das Wesen seiner Liebe zu Lucretia als dämonisch geschildert. In Jenatschs weiterer Entwicklung wird die Dämonie des Politischen selbst offenbar werden. Es zeigt sich, daß der Wesensgrund dieser beiden Mächte im tiefsten derselbe ist: beide steigen sie aus der Diesseitigkeit auf, beide stehen sie in der Gefahr, der Dämonie zu verfallen. Aber das Politische erweist sich als die schlechthin umfassende Macht, die sich alle anderen Mächte unterwirft. Jenatsch bezwingt „mit starkem Willen seine Leidenschaft.“ [74] Denn: „Stand er nicht mitten in einem anderen Kampfe, der den Einsatz des ganzen Mannes forderte und alle seine Kräfte und Leidenschaften in e i n e Anstrengung zusammenfaßte?“ [75] Allerdings ist dieser Kampf noch nicht endgültig vorbei. Denn Jenatsch „war gewohnt, an nichts zu verzweifeln und nichts aufzugeben.“ Diese Spannung zwischen der Sehnsucht nach persönlichem Glück, nach wahrer Menschlichkeit, und der politischen Forderung bleibt bestehen. Sie bleibt es — ähnlich wie die zwischen der politischen und der sittlichen Forderung — bis zu Jenatschs furchtbarem Ende. Erst in dem „düsteren Triumph“ [76], mit dem er den Todesstreich von der Hand Lucretias empfängt, wird sie tragisch gelöst.

Durch diese Siege über sich selbst wächst Jenatsch zum großen politischen Führer auf. Wie ist das Volk gesehen, für dessen Befreiung er sich einsetzt? Linden hat recht, wenn er zu dem Langmesserschen Ausspruch, Meyer habe „die Poesie der Politik entdeckt“ [77] bemerkt, daß er keine „romantische Poesie“ entdeckt, daß er keinen sentimentalen oder heroisierenden Schimmer [78] um sie gewebt habe. Das gilt auch für die Darstellung des Volkes. Die Wirklichkeit der Masse wird klar gesehen. Nicht nur Planta entrüstet sich über die „ruchlose Pöbelherrschaft“, sondern auch Jenatsch selbst bekommt die Wut des Pöbels zu spüren. Aberglaube und Verhetzung wiegeln die Menge auf, und ihre Flut droht ihn und seine Gefährten zu vernichten. Nur durch eine List gelingt es dem Pater, die Protestanten vor der „blutlechzenden Menge“

72) L. M. III, S. 143.
73) „ „ „ S. 143.
74) „ „ „ S. 143.
75) „ „ „ S. 143.
76) „ „ „ S. 257.
77) Vgl. Langmesser S. 389.
78) Linden L. M. III, S. XI.

zu retten. „Mit einem Wehgeheul, das nichts Menschliches mehr hatte“ [79], weicht sie zurück, als sie sieht, daß die Protestanten aus dem brennenden Haus verschwunden sind. Jenatsch weiß, daß das Volk, um dessen Freiheit er kämpft, keineswegs durchweg aus Helden und Edelmenschen besteht: „Schade um das Volk, es ist sonst so übel nicht. Im oberen Veltlin lebt ein geradezu tüchtiger Schlag, ganz verschieden von diesen gelben Kretinen“.[80] Jene Szene, die Jenatsch in der Gefangenschaft des Pöbels zeigt, ist ein starkes Sinnbild für das Verhältnis der Masse zum großen Führer: „. . . gelbe halbnackte Jungen und blödsinnige Zwerggestalten liefen johlend hinter dem gewaltigen wehrlosen Manne her . . .“ „In diesem Augenblicke flog eine Handvoll Kot und Steine, von einer lachenden Kropfgestalt geworfen, an die blutende Stirn des Gefesselten, aber seine Miene blieb stolz und ruhig . . .“ [81]

Zwar kann die Masse ohne ihren Führer Jenatsch nichts unternehmen, aber als er da ist, stellt sie ihre Forderungen und will befriedigt werden. Der gemeine Mann treibt Politik „nur von dem Standpunkt persönlicher Bedrängnis aus.“ [82] Es fehlt ihm das tiefere Wissen um Leistung und Schicksal Jenatschs. Zwar ist dieser „Liebling des Volkes“, solange die Menschen spüren, was er für sie tut, aber sie entziehen ihm ihre Gunst, als die Befreiung vollbracht ist und sie seine dämonische Artung nicht mehr begreifen können. Dafür verehren sie den Herzog wegen seiner einleuchtenden Gutheit, ohne zu bedenken, daß dieser sie nicht hätte freimachen können. So heißt es von Jenatsch, nachdem die Nachricht vom Tode Rohans dem Volke verkündigt ist: „Der Oberst schwieg und ließ seine dunklen Blicke verächtlich über die undankbare Menge schweifen, die über einem Verschollenen und Toten die Gegenwart ihres Retters vergaß.“ [83] Auch die einzelnen Gestalten, die aus der Masse hervortreten, werden nicht idealisiert. Neben den kernigen Jäger- und Händlergestalten finden wir Menschen wie Fausch in seiner Engstirnigkeit und seinem naiven Materialismus, Sprecher in seiner wissenschaftlichen Unparteilichkeit, den Bürgermeister Meyer in seiner feigen Doppelzüngigkeit als nicht gerade große Vertreter Bündens vor.

So wächst Jenatsch weit über dieses Volk hinaus. Er allein weiß um die Gefahren, die es bedrohen, er muß die furchtbaren inneren Kämpfe durchfechten, von denen das Volk keine Ahnung hat, das nur seine vollbrachten Taten sieht und hinnimmt. Aber das ist nun die Leistung Jenatschs, daß es ihm gelingt, aus dieser Masse ein Volk zu formen. Seine innere Einsamkeit hindert nicht, daß er der „Volksführer“, „Volksredner“ [84] wird, der das Volk zu Taten mit sich reißt. In der Zeit der Not folgt es ihm unbedingt

79) L. M. III, S. 60.
80) „ „ „ S. 38.
81) „ „ „ S. 138f.
82) „ „ „ S. 153.
83) „ „ „ S. 251.
84) „ „ „ S. 187.

und während des Freiheitskampfes wächst es unter seiner Führung zur Größe auf. „Das Volk erhob sich zum Verzweiflungskampf, selbst Frauen und Mädchen schwangen rohe todbringende Waffen . . .“ [85] Jenatsch übt eine „außerordentliche, ja wunderbare Macht über die Gemüter aus.“ [86] Sein Rat wird im Volke befolgt, seinem Wort wird geglaubt. Die Maßnahmen, die er trifft, macht er dem Volke verständlich und gewinnt es dafür: „Jenatsch hatte sich vervielfacht und von Tal zu Tale, von Gemeinde zu Gemeinde eilend, hatte er überall den Zauber seiner Rede ausgeübt, überall seinen willensstarken, feurigen Einfluß geltend gemacht . . .“.[87]

So gelingt es ihm, nicht nur sein Volk zu einem einmaligen Aufschwung mitzureißen, sondern er erreicht es auch, daß es wie ein Mann seinen Anweisungen folgt, wenn es gilt, zu warten und still zu sein um des politischen Erfolges willen. Als Wertmüller Rohan vor einer im Volke sich vorbereitenden Verschwörung warnt, weist dieser ihn ab mit dem Hinweis, „es sei schlechterdings undenkbar, daß ein ganzes Volk sich wie eine geheime Gesellschaft verschwöre . . .“.[88] Darauf zeigt Wertmüller dem Herzog das Wunder eines „politischen“ Volkes. „Was die Verschwörung eines ganzen Volkes betreffe, so wolle er gerne zugeben, sagte er, daß sie nirgend möglich wäre als unter den Bündnern, die mit dem nordischen Phlegma die südliche Verschlagenheit in glücklicher Mischung vereinigten. Der erste beste des Volkes könne dem geriebensten Diplomaten zu denken geben. Die Staatskunst sei hier so allgemein verbreitet und landesüblich, daß das ganze Volk wie ein Mann rede oder schweige, wenn es sich um einen deutlichen Vorteil handle; die Schwierigkeit sei also nur, den langsamen Köpfen die Rechnung klar zu machen, und dafür werde der Volksredner Jenatsch ausgiebig gesorgt haben.“ [89]

Der Aufruf des Volkes durch Jenatsch findet statt, um Bünden von der Fremdherrschaft zu befreien. Aber hinter diesem Freiheitskampf steht mehr als nur die Abwehr der äußeren Gefahr. Bevor der äußere Feind geschlagen werden kann, müssen die Gegner im Innern beseitigt werden. Und diese Maßnahme ist wieder nicht nur ein Mittel zum Zweck, sondern zugleich Ausdruck einer tiefgreifenden Wandlung des politischen Lebens. Es besteht hier ein ähnliches Verhältnis wie im Zeitalter der deutschen Freiheitskriege. Auch damals wurde unter „Freiheit“ mehr verstanden, als die Befreiung von dem Joche der Fremdherrschaft. Jenatsch wird öfter als „Demokrat“ bezeichnet. Er sagt einmal zu Fausch in Venedig: „. . . und der Oberst . . . vergaß sich so weit, daß er mich am Wams packte und einen schurkischen Demokraten schalt, der mit dem paduanischen Lügenpöbel unter einer Decke stecke . . .“, worauf dieser

85) L. M. III, S. 70 f.
86) „ „ „ S. 165.
87) „ „ „ S. 149.
88) „ „ „ S. 186.
89) „ „ „ S. 186 f.

antwortet: „Das bist du auch, herrlicher Jürg!“ . . . „Das bist du auch! Dein treues Gemüt hat es mit dem gedrückten Volke stets redlich gemeint!“ [90] Und Jenatsch bekennt selbst einmal ausdrücklich Waser gegenüber: „Ich bin ein Demokrat, das weißt du.“ [91] Aber gerade an dieser Stelle macht er eine Einschränkung, die das Wesen seiner Haltung beleuchtet. Waser hatte Jenatsch gefragt, ob es nicht klüger wäre, den Katholiken „einige beschränkte bürgerliche Freiheiten zu gewähren?“ Jenatsch antwortet darauf: „Nicht bürgerliche nur, auch politische Rechte hätte ich ihnen gegeben, Heinrich. Ich bin ein Demokrat, das weißt du. Aber da ist ein schlimmer Haken. Die Veltliner sind hitzige Katholiken, zusammen mit dem papistischen Drittel unserer Stammlande würden sie Bünden zu einem katholischen Staate machen und da sei Gott vor.“ [92] Daraus, daß Jenatsch die Gefahren einer doktrinären, demokratischen Parteieinstellung sieht, läßt sich schließen, daß hier nicht die eigentlichen Wurzeln seines Handelns liegen. „Aus Mitleid mit seinem Volke“ war er zum Politiker geworden und noch kurz vor der Erreichung seines Zieles begründet er sein Handeln dem Herzog Serbelloni gegenüber mit den Worten: „Mich jammerte des Volkes.“ [93] Aber dieses Volk in seiner Erbärmlichkeit und seinem Heldenmut, in seiner Hilflosigkeit und seinem Vertrauen, wie es sich als tägliche Wirklichkeit zeigt, vermag doch nicht im tiefsten Grunde dem Führer Jenatsch Kraft und Vollmacht für sein Handeln zu geben. Seine „unbändige Vaterlandsliebe“ bleibt bestehen, ob das Volk ihn versteht oder nicht, ob es sich klein oder groß zeigt. Jenatschs Volksbegriff geht über den Begriff der Masse und den des gefügten politischen Volkes hinaus. Erst wenn gesehen wird, was Jenatsch unter Volk im tiefsten Sinne versteht, tritt das Wesen seines Handelns voll hervor. Diese letzten Aussagen über Führer und Volk macht Jenatsch in jenem bedeutsamen Gespräch mit Wertmüller, in dem er ausruft: „Ihr mißversteht mich kläglich, wenn Ihr meint, ich denke an die vom Boden abgelöste Persönlichkeit des einzelnen Mannes, wie sie entwurzelt und eigensüchtig sich umhertreibt, sondern ich rede von der Menschwerdung eines ganzen Volkes, das sich mit seinem Geiste und seiner Leidenschaft, mit seinem Elende und seiner Schmach, mit seinen Seufzern, mit seinem Zorn und seiner Rache in mehreren, oder meinetwegen in e i n e m seiner Söhne verkörpert und den, welchen es besitzt und beseelt, zu den notwendigen Taten bevollmächtigt, daß er Wunder tun muß, auch wenn er nicht wollte! . . . Blickt umher! Seht Euer und mein kleines Vaterland, wie es zusammengedrückt wird von der Wucht ringsum sich bildender großer Monarchien und sprecht! Genügt da, wenn wir ein selbständiges Leben behaupten wollen, eine gewöhnliche Vaterlandsliebe und ein haushälterisches Maß von Opferlust?“ [94] Hier wird verkündet,

90) L. M. III, S. 83.
91) „ „ „ S. 38.
92) „ „ „ S. 38 f.
93) „ „ „ S. 225.
94) „ „ „ S. 97.

daß in den Größten eines Volkes dieses Volk zu seiner eigentlichsten Erscheinung kommt, ja daß der große Führer die Menschwerdung des Volkes darstellt. Dieses Volk ist keine in der Erfahrung greifbare Wirklichkeit, sondern es ist eine geistige Wesenheit, die eben in dem großen Menschen in Erscheinung tritt. Der Mann, der in dieser Weise „beseelt" und „bevollmächtigt" zu den notwendigen Taten ist, hat eine unbezwingliche Kraft, er ist immer der Stärkere gegenüber denen, die sich auf „materielle Macht" berufen. Das ist die „göttliche Erscheinung des Rechts des Stärkeren in der Macht der Persönlichkeit."[95] In diesen Worten wird zum Ausdruck gebracht, daß es sich um etwas Göttliches handelt, wenn ein großer Mensch die Geschicke seines Volkes in die Hand nimmt. Damit ist der entscheidende Schritt über die reformatorische Begründung des politischen Handelns hinaus getan: Das politische Handeln bekommt seinen Sinn nicht mehr von der religiösen Aufgabe her, sondern es ist in sich sinnvoll. In der Welt selbst wird durch das politische Handeln der großen volkgebundenen Persönlichkeit etwas Göttliches gewirkt. Ein solcher Führer verkörpert das Volk über seinen Tod hinaus, er wird zum Mythos, von dem sich das Leben des Volkes nährt. So kommen die „Häupter der Stadt" nach dem Tode Jenatschs, den sie eben, als er noch lebte, so schmählich allein gelassen hatten, „eins nach dem anderen in die Totenkammer und klagten um Bündens größten Mann, seinen Befreier und Wiederhersteller."[96]

Jenatsch erlebt im Volk eine letzte metaphysische Wirklichkeit und das politische Handeln erlangt für ihn religiöse Bedeutsamkeit. Damit tritt auch der letzte Sinn seines Kampfes gegen die Plantas voll hervor. Zwar kommt Jenatsch „von unten", aus dem Volke, aber sein Volksgedanke zeigt, daß er nicht aus „demokratisch"-proletarischen Antrieben heraus die herrschende Schicht beseitigen will, sondern daß er deswegen gegen sie angeht, weil sie eine grundsätzlich andere Auffassung von Volk und Staat vertritt als er und die mit ihm aufgebrochene Volksbewegung. Für diese Aristokraten ist der Staat ausschließlich von Gott eingesetzte Herrschaftsordnung, Obrigkeit, deren Autorität von Gott kommt. Deshalb sind sie dem Aufbruch des Volkes gegenüber verständnislos. Wegen dieses grundsätzlichen, weltanschaulichen Zwiespalts kann es hier keine Versöhnung geben. Andererseits kann Jenatsch, der durch die Entwicklung der Dinge dazu getrieben wird, den Schritt vom Volksführer zum Staatsmann zu tun, die Begründung des Staates aus dem Volk unabhängig von den demokratischen Parteiforderungen vollziehen, weil er das Volk in einem letzten metaphysischen Sinne erlebt hat.

---

95) L. M. III, S. 97.

96) „ „ „ S. 258. Vgl. Linden: „Sein Gottesbegriff nähert sich in dieser Zeit noch weiter der Immanenz; im geschichtlichen Leben, in der Welt, an der er freudig hängt, sieht er das Göttliche als bewegende Schicksalsmacht verkörpert" (S. 54).

Das Problem Volk und Staat wird im „Jürg Jenatsch“ einmal in einem Gespräch zwischen Waser und dem Provveditore Grimani erörtert. Gerade durch den Hinweis darauf, daß „Waser diese mystischen Gedankengänge sehr ferne lagen und aus dem Munde seines sonst so kalten, diplomatischen Gastfreundes befremdlich klangen“ [97], erwecken sie unsere besondere Aufmerksamkeit. Grimani sagt zu Waser: „. . . um weltbewegend einzuwirken, sei nationale Größe notwendig, wie sie gegenwärtig nur das durch seinen genialen Kardinal zusammengefaßte Frankreich besitze. Das Wesen dieser Größe und in welchem letzten Grunde sie wurzele, habe er oft mit forschenden Gedanken erwogen und sei zu einem eigentümlichen Schluß gekommen. Es erscheine ihm nämlich, als beruhe diese materielle Macht auf einer rein geistigen, ohne welche die erste über kurz oder lang zerfalle, wie ein Körper ohne Seele. Dieser verborgene schöpferische Genius nun äußere sich nach seinem Ermessen auf die feinste und schärfste Weise in Muttersprache und Kultur.“ [98] Und indem er diese Erkenntnisse auf sein Vaterland Italien anwendet, fährt Grimani fort: „Für unsere gesegnete Halbinsel aber gereicht mir diese meine Wahrnehmung zum Troste. Heute unter verschiedene, zum Teil fremde Herren geteilt, besitzt sie immer noch das gemeinsame Gut und Erbe einer herrlichen Sprache und einer unzerstörbaren, in das leuchtende griechisch-römische Altertum hinaufreichenden Kultur. Glaubt mir, diese unsterbliche Seele wird ihren Leib zu finden wissen.“ [99] In diesen Ausführungen ist am vollkommensten der Staat als die Gestaltwerdung des völkischen Lebens bezeichnet. Indem die „geistige Macht“, auf der die „materielle Macht“ des Staates beruht, als ein „verborgener schöpferischer Genius“ erscheint, wird in ähnlicher Weise wie in der oben angeführten Stelle das schöpferische Prinzip und damit letzten Endes das Göttliche in die Welt selbst hinein verlegt, in das auf eine geheimnisvolle Weise schöpferische Volkstum. Ja, indem diese Kraft, deren Gestaltwerdung Sprache und Kultur sind, als eine „unsterbliche“ Seele bezeichnet wird, klingt etwas von dem Gedanken des „ewigen Volkes“ an. Diese Ausführungen treffen den Kern der modernen politischen Entwicklung. Freilich ist der Schweiz nationale Größe im eigentlichen Sinne verwehrt, weil ihrem Volk die blutsmäßigen und kulturellen Voraussetzungen fehlen, „aber mir ist um euch nicht bange“, sagt Grimani. „Ihr haltet durch andere zähe Bande zusammen.“ [100] Und dasselbe werden wir für Bünden, Jenatschs Vaterland, hinzufügen dürfen. Wer mit solcher Unbedingtheit wie er von seinem Volke her und für sein Volk lebt, beweist damit, daß die Worte, die Grimani von Italien gesprochen hat, auch für sein Vaterland gelten können.

Jenatsch sieht sich vor die Aufgabe gestellt, auch der unsterblichen Seele seines Volkes einen Leib, den Staat, zu schaffen.

97) L. M. III, S. 117.
98) „ „ „ S. 116.
99) „ „ „ S. 117.
100) „ „ „ S. 117.

Meyer hat darauf hingewiesen und die Meyerforscher haben es ihm nachgesprochen, daß Bismarck die Anregung und die lebendige Farbe für die Jenatschgestalt gegeben habe.[101] Gewiß ist die Beziehung nicht zu verkennen, wenn man auf die Wucht von Jenatschs Persönlichkeit sieht, auf seine staatsmännische Begabung, auf seine Machtpolitik, auf das eigentliche Ziel seines Strebens. Und doch ließen sich für das einzigartige Emporwachsen dieses Führers aus dem Volk, für seine ständige Verbundenheit mit ihm und für die Verknüpfung seines tiefen Wissens um das Wesen des Volkes und des Führers mit seinem staatsmännischen Wirken bei Bismarck keine Vergleichspunkte finden. Damit hängt der tiefe Unterschied der weltanschaulichen Haltung bei den beiden politischen Führergestalten zusammen. Bismarck, der Christ und Aristokrat, denkt vom Staate her, während für Jenatsch, der „von unten" kommt, das Volk die sein ganzes Tun bestimmende Wirklichkeit ist.

Nun wird im „Jenatsch" allerdings nicht eigentlich die Neugründung des bündnerischen Staates dargestellt. Aber es ist doch so, daß Jenatsch zum unumschränkten Führer und Beherrscher seines Volkes aufsteigt, der die gesamte zur Verfügung stehende Macht in Händen hält und alle Aufgaben des Staatsführers auf sich nimmt. Während dieser Zeit verkörpert er damit den bündnerischen Staat und wird dadurch in die Problematik des Staatsführers hineingestellt.

Jenatsch hat erkannt, daß in der Politik nicht der Wert reiner Gesinnung maßgebend ist, sondern daß die Macht entscheidet. Mit dem Schwert müssen die Feinde im Innern beseitigt werden, und nur durch die Uebermacht der an den Grenzen aufgestellten Spanier und Oesterreicher werden die Franzosen zum Abzug gezwungen. Dabei wird immer wieder deutlich, daß Jenatsch die Machtpolitik nicht zum Selbstzweck verfälschen will, sondern daß er immer sein großes Ziel im Auge behalten möchte. Auch er würde den unter Umständen notwendigen Krieg nicht zum „mutwilligen Blutvergießen" machen, auch er würde ihn für einen großen Gedanken führen wollen. Er weiß: ein „seiner Seele beraubter Krieg" entartet „zur reißenden Bestie". „Zweckloses Morden und habgierige Teilung der Beute"[102] bleibt übrig. Heftig wendet er sich gegen „schmählichen Länderraub", „gegen das Recht des Stärkeren in seiner rohesten seelenlosesten Gestalt."[103] Ueber das niedrige Werkzeug des Pompejus Planta, Robustelli, urteilt er Waser gegenüber: „Robustelli ist . . . der Patron und Spießgeselle aller Malandrini und Straßenräuber — jeder Missetat und jeden Verrates fähig."[104] Auch Jenatsch selbst ist später jeder Missetat und jeden Verrates fähig. Und doch bleibt der Abstand zwischen ihm und diesem

101) „Als eine Bismarcknatur mochte ihm sein Held erscheinen und bei aller Fremdheit hat sicherlich der Preuße auf den Bündner abgefärbt, wenn nicht gar einen entscheidenden Anstoß zu seiner Formung gegeben" (Faesi S. 72).
102) L. M. III, S. 96.
103) „ „ „ S. 97.
104) „ „ „ S. 40.

Schurken der gleiche wie vorher. Als Rudolf Planta mit seinen schmutzigen Anträgen an ihn herantritt, ruft er aus: „O Schmach, von einem solchen Schurken zu seinesgleichen gezählt zu werden.“ [105] Spanien ist für ihn auch in dem Augenblick, als er sich anschickt, den Verrat an Herzog Rohan zu begehen, „jene Macht . . . deren eigennützige und wortbrüchige Politik er auch heute noch tief verachtete.“ [106] Wohl lenkt er, wie er zu Lucretia sagt, „Bündens Schifflein durch die Klippen mit schon längst blutüberströmten Händen“, aber er gibt ihr in demselben Gespräch auch das Ziel an, für das er alles auf sich genommen hat: für „Friede, Freiheit und Gesetz“ [107] geht sein Kampf.

Sein diplomatisches Geschick ist außerordentlich. Gleich in der ersten Unterredung mit Waser tritt es auf eine fast groteske Weise hervor. Jenatsch will unter allen Umständen den Namen dessen erfahren, den Waser belauscht hat. Waser aber will sein Geheimnis nicht preisgeben. Jenatsch „blitzt ihn drohend an“, „dringt auf ihn ein“, „legt ihm liebkosend den Arm um die Schultern“, greift dann plötzlich nach dem Dolchmesser „und richtete die drohende Spitze desselben gegen die Halskrause des Zürichers.“ [108] Die schärfste Verurteilung seines Auftretens erfährt er durch Grimani: „Verzaubert und belügt doch dieser ungesegnete Jenatsch mit seiner heuchlerischen Herzenswärme und seiner ruchlosen Kunst, auch das Absichtlichste als Eingebung des Augenblickes oder harmlosen Zufall darzustellen, ohne Ausnahme alle von oben bis unten, von dem edlen Herzog Rohan bis zu diesen Larven hinab.“ [109] Und zu Herzog Rohan, den er eindringlich vor Jenatsch warnt, sagt er: „Dieser Mensch berechnet jeden seiner Zornausbrüche und benützt jede seiner Blutwallungen.“ [110] Deshalb macht die „glühende Bewegung“, durch die Jenatsch Rohan seinen Dank aussprechen will, „einen widerwärtigen Eindruck“ auf ihn.[111]

Als ihm während der Stunde des Verrats an Rohan gemeldet wird, daß ein Teil der Truppen dem Herzog die Treue halten will, wird Jenatsch vor Wut totenblaß und schreit: „Mein Regiment gegen sie vorgeführt! Erschießt sie alle!“ Dann wandte er sich wieder dem Herzog zu und drohte wie außer sich mit erstickter Stimme: „Ihr Blut über Euch, Herzog Rohan!“ [112] Nachdem dieser grausame Befehl die gewünschte Wirkung auf den Herzog ausgeübt hat, nimmt Jenatsch ihn wieder zurück.

Am vollendetsten aber zeigt sich der Diplomat Jenatsch in der Verhandlungsszene mit dem Herzog Serbelloni. Dieser hat eine hohe Achtung vor seinem Partner, weil ihm Georg Jenatsch „im

105) „ „ „ S. 209.
106) „ „ „ S. 171.
107) „ „ „ S. 180.
108) „ „ „ S. 41.
109) „ „ „ S. 120.
110) „ „ „ S. 127.
111) „ „ „ S. 127 f.
112) „ „ „ S. 198.

Laufe der Unterhandlung tägliche Proben eines durchdringenden Verstandes und einer wildgewachsenen, aber der seinigen mindestens ebenbürtigen Staatskunst gegeben" hat.[113]

Je mehr die Gestalt des Politikers Jenatsch sich ausbildet, desto stärker tritt die Problematik hervor, die von dieser Entwicklung unablösbar scheint. Entscheidend ist, daß Jenatsch seine Existenz rein vom Diesseits her begründet. Wenn er gegen Ende zu Waser von seinem Glaubenswechsel „mit frevler Heiterkeit" sagt: „... so hab ich Fratze gegen Fratze getauscht!"[114], so gibt er damit dem Tatbestand Ausdruck, daß die religiöse Lebensbegründung für ihn bedeutungslos geworden ist. Die einzige Möglichkeit, der Erfahrung seiner Abhängigkeit von überpersönlich waltenden Mächten einen Sinn zu geben, ist für ihn der Schicksalsglaube. An den entscheidenden Wendepunkten seiner Laufbahn bekennt er sich immer wieder zu diesem Glauben.[115] Aber nicht nur die äußeren Geschicke, denen er unterworfen wird, nimmt er als Schicksal auf, sondern auch die Folgerichtigkeit, mit der sich seine innere Entwicklung vollzieht, erlebt er als etwas Schicksalhaftes. Aus einem Schritt, den er tut, ergibt sich folgerichtig der nächste und sie alle scheinen auf eine unentrinnbare Weise zusammenzuhängen. Trotz der schweren inneren Kämpfe, die Jenatsch durchmacht und trotz der Bewußtheit, mit der er seine Entscheidungen trifft, scheint doch, je weiter er fortschreitet, eine Macht über ihn Gewalt zu gewinnen, die sein persönliches Sein auslöscht und ihn mit Kräften füllt, die sich seiner bedienen und ihn weiter und weiter treiben. Diese Macht ist das Dämonische. Jenatsch fühlt deutlich, wie es auf ihn zukommt: „Während er vor der ihm entgegentretenden Gestalt einer ungeheuern Tat insgeheim erbebte, wie vor einem heraufbeschworenen Dämon, der ihm helfen oder ihn verderben konnte . . ."[116] — so wird seine innere Verfassung gekennzeichnet, nachdem er sich zu dem Verrat an Herzog Rohan entschlossen hat. Als Lucretia ihn nach dem Verrat wiedersieht, bemerkt sie „etwas Maßloses in seinem Wesen, eine gereizte Gewaltsamkeit in seiner Stimme und Haltung, als hätte eine übermenschliche Kraftanstrengung ihn aus dem Geleise und über die letzten seiner Natur gesetzten Marksteine hinausgeworfen."[117] Vor der feierlichen Uebergabe der Freiheitsurkunde erblickt Waser den Jugendfreund und „hing wie gebannt an dem starren Ausdruck des metallbraunen Angesichts. Auf den großen Zügen lag gleichgültiger Trotz, der nach Himmel und Hölle, nach Tod und Gericht nicht mehr fragte. Das Auge blickte fremd über den erreichten Triumph hinweg — welches unbekannte Ziel ergreifend?"[118] Das Volk, das ihm mit leisem Grauen nachsieht, kann sich die Verwandlung, die mit ihm vor sich gegangen

113) L. M. III, S. 225.
114) „ „ „ S. 245.
115) Vgl. Köhler, S. 82 f.
116) L. M. III, S. 181.
117) „ „ „ S. 181.
118) „ „ „ S. 217.

ist, nur im Bilde der überkommenen religiösen Mythologie vorstellen, trifft damit aber dasselbe, was vorher auf andere Weise von Jenatsch ausgesagt wurde: „. . . es ging die Sage, der arme Pfarrerssohn, welcher der mächtigste und reichste Herr im Lande geworden, habe seinen Christenglauben abgeschworen und seine Seele dem leidigen Satan verschrieben, darum habe er in den unmöglichsten Anschlägen Glück und Gelingen."[119] Sprecher erzählt von Jenatsch, er habe in Chiavenna „gewirtschaftet wie ein ausschweifender Nero und einen mehr als fürstlichen Haushalt geführt."[120] Vorher hatte er die besorgte Frage gestellt: „Und was fängt unser kleines Land mit diesem jetzt müßig gewordenen und an Taten noch ungesättigten Menschen an . . ., der unseren engen Verhältnissen entwachsen und von seinen beispiellosen Erfolgen trunken ist bis zum Wahnsinn?"[121] Schließlich gibt Jenatsch selbst dem Freunde Aufschluß über seine Lage: „Nun bin ich am Ziele und gern möcht ich sagen: Ich bin müde! Wäre nicht ein Dämon in mich gefahren, der mich vorwärts ins Unbekannte, Leere peitscht."[122] Einen „Fieberschauer"[123] nennt er sein Leben.

Dieses „Dämonische" ist von der Art seiner Entstehung her zu begreifen. Der oberste Wert für Jenatschs Tun ist Freiheit und Leben seines Volkes. Diesem Ziel sucht er mit allen Mitteln zu dienen. Daraus ergibt sich, daß es eine absolute sittliche Forderung für ihn nicht mehr geben kann, daß das religiöse Verhältnis seinen Unbedingtheitsanspruch verliert und daß die existentielle Bindung an das Du für ihn aufgehoben wird. Wenn diese Werte nicht vernichtet werden, so werden sie doch ihres unbedingten Anspruchs entkleidet und als Mittel benutzt — letzteres ist besonders bei dem berechnenden diplomatischen Verhalten Jenatschs zu erkennen. All das tut Jenatsch nur, um die Macht zu gewinnen und mit ihrer Hilfe seine großen Ziele zu erreichen. Die Welt der Werte dient dazu, die Macht zu vermehren und zu verstärken, sie gleichsam zu nähren. Je mehr Jenatsch zerstört, desto mehr gewinnt er an Macht. Es erhebt sich die Frage: Ist nicht die Bindung an das Volk, um derentwillen er alles getan hat, eine sittliche Bindung höchster Art? und ist es möglich, daß diese gewahrt bleibt, wenn alle anderen Bindungen um des Machtgewinnes willen zerstört werden? Ist nicht der „Jenatsch" ein Beispiel für Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht? Steht Meyer hier nicht auf der Seite Burckhardts, der die Macht mit Schlosser als schlechthin böse bezeichnet? Verharrt er dem Phänomen der Macht gegenüber nicht gleich diesem seinem Zeitgenossen in einem Zwiespalt zwischen ethischem Abscheu und ästhetischer Bewunderung?

Im „Jenatsch" ist mehr zu sehen, als die künstlerische Gestaltung des Machttriebes in seiner Erhabenheit einerseits und seiner Furcht-

119) L. M. III. S. 202.
120) . . . S. 241.
121) . . . S. 241.
122) . . . S. 245.
123) . . . S. 245.

barkeit andererseits. Die Betonung des Volkes und des Staates, der überindividuellen Mächte also, die Jenatsch erst zu seinem Eintritt in die politische Welt veranlassen, zeigt, daß Wesen und Bedeutung der Macht für Meyer ein Problem ist, das sich aus der modernen geschichtlich-politischen Entwicklung ergibt. Nicht aus einem ziellosen Machttrieb wurde Jenatsch der Retter seines Vaterlandes, sondern umgekehrt: die Not seines Volkes packte ihn, sie zwang ihn, Politiker zu werden, und dann erst ergriff die Macht, die ihm Werkzeug war, in dämonischer Weise Besitz von ihm, um ihn schließlich zu zerstören.[124] Wenn Waser den Sinn von Jenatschs Existenz mit den Worten deutet: „. . . ist es nicht ein Glück für uns ehrenhafte Staatsleute, wenn zum Heile des Vaterlandes notwendige Taten, die von reinen Händen nicht vollbracht werden können, von solchen gesetzlosen Kraftmenschen übernommen werden, — die dann der allwissende Gott in seiner Gerechtigkeit richten mag. Denn auch sie sind seine Werkzeuge, — wie geschrieben steht: er lenkt die Herzen der Menschen wie Wasserbäche“ [125], so können wir uns mit dieser Deutung letztlich nicht begnügen. Denn was unsere Aufmerksamkeit in Anspruch genommen hatte, war ja Jenatschs innere Entwicklung gewesen, die Entwicklung dieses Mannes, der in sich die Problematik der modernen Politik durchkämpft. Von diesem Gesichtspunkt aus gesehen ist sein Ausgang tragisch. Denn das schien der Sinn seiner Entwicklung zum Politiker zu sein: daß er der überweltlichen Lebensbegründung absagte und die Rechtfertigung seines Tuns in seiner Bindung an das Volk fand. Diese letzte Bindung aber wird durch die Dämonie der Macht zerstört. Damit steht er vor dem „Leeren“, vor dem Nichts. Jenatsch, der moderne Politiker, der mit Leidenschaft für ein neues Lebensprinzip eingetreten war, endet im Nihilismus. Deshalb versagt er bei der Begründung des Staates. Denn wenn das Dämonische sein zerstörendes Wesen noch nicht offenbaren konnte, so lange Jenatsch in die unmittelbar zwingende überpersönliche Forderung eingespannt war, so trat sie doch hervor, sobald es nicht mehr nötig war, daß einer solchen Forderung durch übermenschliche Kraftanstrengungen genügt wurde.

Mit einer offenen Frage also, nicht mit einer Lösung schließt Meyers „Problemroman“.

124) L. M. III, S. 245.
125) „ „ „ S. 240.

4. „Der Heilige“: Die Gestalt des schwärmerischen Politikers.

Ein Versuch zur Lösung dieser Frage läßt sich im „Heiligen“ erkennen. Diese Behauptung wird zunächst überraschen, denn das Politische scheint in dieser Novelle keine irgendwie bedeutsame Rolle zu spielen. Zwar hat man auf den Gegensatz von Staat und Kirche und auf die Beziehungen zu den zeitgeschichtlichen Ereignissen im Bismarckreich hingewiesen, die dieses Problem auch bei Meyer wieder in Bewegung brachten [1], aber andererseits ist deutlich, daß das eigentliche Interesse des Dichters dem Gegensatz der beiden Hauptpersonen gilt, daß er die verborgenen Untergründe der menschlichen Seele [2], wie sie in dem rätselhaften Charakter des Thomas Becket in Erscheinung treten, zum Gegenstand seiner Gestaltung gemacht hat.[3]

Und doch zeigt eine nähere Betrachtung des „Heiligen“, daß die Fragen, die ihn im „Jenatsch“ bewegt hatten, weiter in ihm gearbeitet haben. Es wäre auch kaum zu denken, daß das Schaffen des Dichters, der im „Jenatsch“ mit unbedingtem Einsatz um Gestaltung und Deutung des politischen Menschen gerungen hatte, einen völlig „unpolitischen“ Fortgang nehmen sollte. Gerade weil der politische Roman mit einer Frage geschlossen hatte, weil die Lösung nicht gefunden war, ist es unwahrscheinlich, daß das Ringen um diese Lösung seinen Abschluß gefunden haben sollte. Und wirklich ist im „Heiligen“ in einem ganz bestimmten Sinne eine Weiterführung der politischen Problematik, wie sie im „Jenatsch“ gestaltet war, zu erkennen.

Jürg Jenatsch hatte die Dämonie der Macht, die ihn mit sich fortriß, nicht zu bannen vermocht. Es hatte sich gezeigt, daß das Problem der Macht sich bei dem Lenker des Staates in seiner ganzen Schwere offenbaren muß. Nicht nur für den Revolutionär, sondern gerade für den Lenker des Staates, der die Macht in Händen hält, ist sie eine ständige Versuchung und Gefahr.

---

1) „Bis zum „Heiligen“ lassen sich die Spuren bewegten Anteils am Zeitgeschehen in Meyers Dichtung verfolgen, ist doch der altenglische Roman mit seinem Thema „Bischof und König“ vielleicht der großartigste künstlerische Ausdruck, den die inneren kulturellen Kämpfe im neuen Deutschland gefunden haben“ (Nußberger S. 4). Aehnlich Faesi, S. 82.

2) „Was ihn an diesem Stoffe anzog, waren wieder nicht die weltbewegenden Ereignisse an sich, sondern ihre geheimen Beweggründe, nicht die äußere Haupt- und Staatsaktion, sondern das innere Problem, die Seelenhandlung der beteiligten Menschen“ (Mayne S. 174).

3) Auf dieses im Gesamtwerk Meyers zum Ausdruck kommende psychologische Interesse an der inneren Problematik des modernen Menschen weist besonders Faesi hin.

Im „Heiligen“ werden uns zwei Staatsmänner vor Augen geführt: König Heinrich und sein Kanzler Thomas Becket. Die Novelle spielt im Mittelalter. Aber wie „in den Gegensätzen Mittelalter und Menschlichkeit schon volle Renaissance“[4] sich findet, so ist hier auch der Staatsmann bereits renaissancemäßig gesehen. König Heinrich ist zwar ein „christlicher König“, er fühlt sich als das „christliche Gewissen von Engelland“[5], aber er unterscheidet sich in seiner Handlungsweise und in der Auffassung von seinem Beruf kaum von dem Staatsmann der modernen Zeit. Sein Grundsatz ist: „Das hochheilige Evangelienbuch gehört auf eine perlengestickte Altardecke und hat nichts zu tun mit dem Weltwesen und der Wirklichkeit der Dinge.“[6] Die verweltlichte Kirche ist seine politische Gegnerin, und er strebt danach, sie zu unterwerfen, um sie zur Verstärkung seiner Macht gebrauchen zu können. Jedes Mittel ist ihm dazu recht und in dieser Hinsicht ist er Jenatsch gleichgeartet. Er geht, wie dieser, an der Dämonie der Macht zugrunde. Denn in seinem königlichen Machtbewußtsein frevelt er bedenkenlos nicht nur gegen die gewöhnlichen sittlichen Anschauungen, sondern verletzt die heiligsten Lebensgesetze. Er glaubt das tun zu dürfen, weil er der König ist. Niemand steht über ihm, der ihm Grenzen setzen und ihn in Schranken halten könnte. Der Sinn seines Unterganges ist von unserer Fragestellung aus gesehen der, daß es höhere Kräfte gibt, an denen die so unerschütterlich scheinende Macht zunichte wird. Aber der König vermag sich nicht zu bewußter Erkenntnis dieser Tatsache zu erheben. Mit dumpfem Schrecken und hilfloser Angst sieht er, wie sich das rächende Schicksal vollzieht. Auch er hat, wie seine Vorfahren, ein „böses Sterben“.[7]

Thomas hingegen ist der bewußte Träger des Geschehens, in ihm werden die entscheidenden Fragen wach und er ringt um eine Lösung des Problems, um das es uns geht. Er ist es ja, der die Politik des Reiches führt. Und wenn er auch ungleich vornehmer und feiner als der König ist, wenn er persönlich auch Blut und Gewalttat verabscheut, so lenkt er die Geschicke des Reiches doch mit allen Mitteln der Machtpolitik und ihnen ist es zu verdanken, daß es ihm gelingt, das Reich zu allbeherrschender Machtstellung emporzuführen. Da geschieht der furchtbare Eingriff des Königs in die innersten Bezirke seines Daseins. Von diesem Zeitpunkt an beginnt seine Rache an dem König sich zu vollziehen. Darüber hinaus aber hat ihm das Handeln des Königs einen erschreckenden Einblick in die Welt verschafft, in der er bisher so selbstverständlich lebte und handelte. Aus dieser Einsicht heraus wird seine später erfolgende Bekehrung nicht nur zu einem Akt der „Rachsucht“, sondern auch der „Frömmigkeit“, wenn sich beide Kräfte auch

4) Nadler IV, S. 815.
5) L. M. IV, S. 35.
6) „ „ „ S. 92.
7) „ „ „ S. 30.

„auf eine unheimliche Weise“ [8] durchdringen. In dem Handeln des Königs offenbart sich ihm die Verderbtheit der Welt überhaupt. Vor dem blutüberströmten Kruzifixus stöhnt er auf: „Friede solltest du bringen und an den Menschen ein Wohlgefallen . . . aber siehe, diese Erde dampft und stinkt noch von Blut und Greuel . . . und Schuld und Unschuld wird gemordet wie vor deiner Zeit.“ [9]

Von dieser Einsicht her sieht er sein politisches Wirken in einem andern Licht als bisher. Als ihm der König die verhängnisvolle Primaswürde anbietet, bekennt Thomas Becket: „Aber auch ohne Frömmigkeit kann man der Welt müde werden. Unter den Flügeln deiner Macht habe ich dieses Reich lange Jahre regiert, mit welchen Mitteln? Mit Gewalt, Bestechung, Wortbruch . . . und mit schlimmeren, die ich nicht aussprechen mag. So werden die Reiche dieser Welt verwaltet, aber ich bin es müde. Was ist mir dieses Engelland? Ich bin kein Normanne, nicht einmal ein Sachse! Fremdes Blut fließt in meinen Adern. — Und die Schätze, mit welchen du mich, Großmütiger, überhäufst, für wen sammle ich sie? — Für den Rost und für die Motten“.[10] In diesen Worten vollzieht sich die Abwendung Beckets von der Machtpolitik und ihren Mitteln. Er bittet den König, ihm das „Joch“ [11] seines Amtes abzunehmen. Es sieht so aus, als wolle Thomas sich von der Verantwortung für das Weltgeschehen zurückziehen. Damit scheint unsere Fragestellung hier zu keinem Ergebnis führen zu können, denn ein Weltmüder ist nicht ernst zu nehmen, wenn es um die Begründung des politischen Handelns in der Welt geht. Aber das Wirken des Thomas nach der Annahme der Primaswürde zeigt, daß diese Vermutung nicht zutrifft, daß er vielmehr wichtige neue Ansätze zur Gestaltung des politischen Lebens macht. Zwar sind in seinem Handeln der persönliche Rachetrieb und die Hingabe an die Sache im allgemeinen nicht eindeutig voneinander zu trennen, aber an einer bedeutsamen Stelle wird doch der Bereich dieses rätselvollen Seelengeschehens durchbrochen, und der Versuch einer neuen Lösung des politischen Problems tritt hervor. Mit der Verleihung der Primaswürde an Thomas hat Heinrich das getan, wovor ihn sein Kanzler gewarnt hatte: er hat ihn in die Hand eines Herrn gegeben, der mächtiger als der König ist; Gottes Diener ist Thomas Becket nunmehr. Damit ist schon das für unsere Fragestellung Entscheidende gesagt: es ist nicht so, daß der König die unbeschränkte Gewalt inne hat, die keine Grenzen zu kennen braucht, sondern es gibt eine Macht, die Grenzen setzt: Gott.

Von der Erkenntnis der Gotteswirklichkeit her kommt Thomas zu seinem neuen Einsatz in der Politik. Auf Zureden Richards hat er sich dazu durchgerungen, sich mit dem König versöhnen zu wollen. Allerdings gewinnt er es im entscheidenden Augenblick

8) Br. II, S. 306.
9) L. M. IV, S. 73.
10) „ „ „ S. 82.
11) „ „ „ S. 82.

doch nicht über sich, die Lippen des Mannes zu berühren, der ihm sein Kind verdorben hat. Nachdem er aber „seines Willens wieder mächtig und seines Pfades sicher“ [12] geworden ist, verspricht er, dem König doch noch den ersehnten Friedenskuß zu schenken, aber nur unter einer Bedingung. Er ruft dem König zu: „Laß mich gewähren! Höre mich an: ich will dir und dem Sohne, der dir bleibt, ein Volk schaffen. Nicht mit Eroberung und Gewalttat, sondern mit Weisheit und Gerechtigkeit, mit dem sanften Stabe des Bischofs will ich überwinden . . .“ „Auch auf die Rechte meines Stabes werde ich einst verzichten, wenn ich sie gebraucht haben werde, um in deinem Königreiche jedem Raum und Recht und dir ein Volk zu schaffen. Denn nicht des Latiners Knecht bin ich, sondern ein Diener und Bruder des Nazareners.“ . . . . „Ich bin eine erlöschende Flamme, doch scheint mir lebenswert, in diesem Zeitalter des Hasses und Zwiespaltes ein Reich zu gründen, wo Gott und dem Menschen nicht ins Angesicht gespieen und geschlagen werde. Erbe des Eroberers, willst du ein gerechter König werden?“ . . . „Ich vergebe dir den Tod Gnades und deine Lästerung, wenn du meine Brüder, die Sachsen, freigibst und fortan göttliche und menschliche Wege wandelst. Willst du, König Heinrich?“ [13]

Welche Bedeutung haben diese Anrufe, die Thomas Becket an König Heinrich richtet? Sie stellen einen Plan zur Neugestaltung des politischen Lebens dar.

Es soll etwas Neues geschaffen werden, das sich grundsätzlich von diesem „Zeitalter des Hasses und des Zwiespalts“ unterscheidet. Aber wenn Thomas diese Forderung auch im Namen seiner „Kinder“, der Sachsen erhebt, deren Seelen der König einst seiner „Hut anvertraut hat“, wenn er auch fragt: „Aber wie soll sie der verbannte Hirte weiden? Und wie sollen diese Seelen gedeihen, wenn ihre Leiber das Eigentum deiner Wölfe, deiner unersättlichen Barone sind?“ [14], so geht es ihm doch nicht um eine Verkirchlichung des politischen Lebens. Denn er sagt ausdrücklich, daß er auf die Rechte seines Stuhles verzichten will, wenn er in dem Königreiche „jedem Raum und Recht“ und dem König „ein Volk“ geschaffen hat. Darin liegt ja gerade die Verspottung des Mittelalters, die Meyer im Heiligen geübt haben will [15], daß er zeigt, wohin die Vermischung von kirchlichen und politischen Gesichtspunkten in diesem Zeitalter geführt hat. Becket selbst hatte als „Staatsmann“ [16] vorgeschlagen, einen „öffentlichen Sünder, einen unbestritten Lasterhaften“ [17] zum Primas von Canterbury zu wählen, weil der König damit die Möglichkeit hätte, dem Bischofsstuhl die geistliche Gerichtsbarkeit zu nehmen.

12) L. M. IV, S. 113.
13) „ „ „ S. 114 ff.
14) „ „ „ S. 114.
15) Briefwechsel mit J. Rodenberg S. 49.
16) L. M. IV, S. 79.
17) „ „ „ S. 78.

Auch nicht an ein unirdisches, endzeitliches Reich Gottes ist hier gedacht, denn der König soll sich jetzt im Augenblick zu dem großen Schritt entschließen, der Kanzler selbst will ihm aus dem Volk, wie es in England lebt, ein neues Reich bauen.

Andererseits liegt hier auch nicht die Trennung von Reich Gottes und Reich der Welt vor, wie sie die Reformation vollzog, denn es handelt sich darum, daß das politische Leben selbst grundlegend geändert wird, daß die Eigengesetzlichkeit des staatlichen Daseins, wie sie in der Handhabung der Machtpolitik zum Ausdruck kommt, bekämpft und ein neues, besseres Reich als das jetzt bestehende hier auf der Erde aufgebaut werden soll.

Becket nennt sich einen „Diener und Bruder des Nazareners“ [18] und sieht die Aufgabe seines Lebens darin, dem Meister nachzufolgen. Das Gleiche fordert er von dem König: er soll die Lehre Jesu in seinem Reich verwirklichen. Während die Verweltlichung des Christentums im Mittelalter darin bestand, daß die christlichen Forderungen umgebogen und für die Welt erträglich gemacht wurden, versucht Thomas umgekehrt, das Weltleben den unverfälschten christlichen Gedanken zu unterwerfen, das Reich Gottes auf Erden wirklich herbeizuführen. Es soll ein Reich des Friedens sein. Die unterdrückten Sachsen sollen befreit und der „ererbten nährenden Erde, die sie friedlich bauen und bevölkern sollten“ [19], wiedergegeben werden. Jeder soll gleiches Recht haben, Gerechtigkeit soll walten, Gottesfurcht und Nächstenliebe sollen die tragenden Kräfte dieses Reiches sein. Thomas Becket reiht sich mit diesen Forderungen ein in die Zahl der christlichen Schwärmer, die seit der Entstehung des Christentums immer wieder aufgetreten sind und die es nicht begreifen konnten, daß die Forderungen Jesu nicht imstande sein sollten, diese Welt umzugestalten. Die Lösung, die Thomas für das Problem des politischen Handelns, wie es im Jenatsch aufgebrochen war, und wie es sich am Schicksal des Königs Heinrich wieder zeigte, gefunden hat, lautet: keine irdische Größe vermag dem politischen Führer letztlich Kraft und Maßstab für sein Tun zu geben, sondern nur aus der religiösen Bindung heraus kann er echt handeln. Ein gottgebundener Mensch soll König Heinrich werden, das ist der Sinn des Anrufes, den Thomas an ihn richtet.

Dieser Versuch, den christlichen Zwiespalt zwischen Gottesreich und Weltreich durch die Verwirklichung des Reiches Gottes in der Welt zu überwinden, ist von vornherein zum Scheitern verurteilt, weil den Gefahren, die dem politischen Führer aus der Handhabung der Macht erwachsen, mit der Beseitigung der Macht überhaupt begegnet werden soll. Ohne diese aber ist im politischen Leben nichts aufzubauen und deshalb bedeutet die Lösung des Thomas im Grunde ein Ausweichen vor der Schwere des Problems. Die Tatsache, daß der König der Aufforderung des Thomas nicht Folge leistet, ist von unserer Fragestellung her gesehen ein Aus-

18) L. M. IV, S. 114.
19) „ „ S. 114.

druck für ihre Undurchführbarkeit. Der König hat von seinem Standpunkt aus im tiefsten Sinne Recht, wenn er Thomas einen „Volksverführer“ [20] schilt. Denn abgesehen davon, daß er erkennt, eine wie starke politische Macht dieser Friedensapostel Becket mit der Schar seiner ihm ergebenen Sachsen geworden ist, und wie der Geruch der Heiligkeit, in dem dieser steht, für den Bestand seiner Königsherrschaft gefährlicher ist, als es ein gepanzertes Ritterheer sein könnte — die Verwirklichung der Forderungen selbst, die Thomas an ihn stellt, würde sein Reich zerstören. Denn es ist das Wesen der politischen Ordnung, daß sie auf Herrschaft und Waffengewalt, auf Unterwerfung und Krieg beruht.

Wenn wir den Plan des Thomas in eine Reihe mit den bisher betrachteten Versuchen, eine Beziehung zwischen Christentum und Politik zu finden, stellen, so ist in ihm ein letzter Ansatz zu sehen, nach dem Scheitern der mittelalterlichen Lösung, wie sie in Rudolf Planta und der reformatorischen, wie sie in Rohan verkörpert war, vom Christentum her eine religiöse Begründung des politischen Handelns zu suchen. Dieser Versuch muß scheitern. Und doch ist ein wesentlicher Schritt über den Nihilismus des „Jürg Jenatsch“ hinaus getan. Die politische Leidenschaft zur Gestaltung des irdischen Lebens ist geblieben. Aber nicht mehr ein mächtiges Volksreich soll mit den Mitteln der Machtpolitik aufgebaut, sondern das Gottesreich soll in Demut und Liebe unter Gottes Führung verwirklicht werden. Meyer wendet sich, nachdem er im „Jürg Jenatsch“ gezeigt hat, wie die diesseitig begründete Machtpolitik in das Nichts führt, im „Heiligen“ wieder der religiösen Begründung des politischen Handelns zu. Darin kommt zum Ausdruck, daß die religiöse Bindung die Dämonie des Politischen überwinden soll. Volk und Staatsführer sollen erneut an Gott gebunden werden. Allerdings ist die Lösung, die Thomas gefunden zu haben glaubt, undurchführbar, weil sie die Gesetze des irdischen Lebens unberücksichtigt läßt. Beides: seine religiöse Bindung und sein politischer Wille zur Gestaltung des irdischen Lebens werden erst dann ihre echte Verwirklichung erfahren können, wenn der Vorstoß in den politischen Raum wirklich gewagt wird, d. h. wenn der religiös gebundene Politiker die Wirklichkeit der Macht zu bejahen und zu gestalten vermag. In dieser Richtung wird die Weiterführung des Problems gesucht werden müssen.

20) L. M. IV, S. 116.

5. „Die Versuchung des Pescara“: Die Gestalt des religiös gebundenen Politikers.

In der „Versuchung des Pescara“[1] läßt sie sich verfolgen. Freilich stehen wir hier zunächst vor einer ähnlichen Problematik wie im „Heiligen“. Wie dort die Enträtselung eines „heiligen Charakters“ das Interesse des Dichters vorzüglich erregte, so ist es hier das lyrische Motiv des Sterbenden, dem sich die ganze Welt anbietet, der Gegensatz von Todbestimmtheit und Lebensfülle, was den Reiz dieser Dichtung ausmacht.[2]

Und doch finden sich in ihr nicht nur Aussprüche, in denen politische Weisheit zum Ausdruck kommt, sondern das Ringen um das Problem der Politik, wie es uns im „Jenatsch“ und im „Heiligen“ entgegengetreten war, wird auch in der „Versuchung des Pescara“ weitergeführt. Die Novelle spielt zur Zeit der Renaissance, in der Epoche also, in der der moderne Politiker geboren wurde. Es handelt sich wie im „Jürg Jenatsch“ um ein Volk, das politisch zerrissen und zum Spielball der Interessen fremder Mächte gemacht, von einer großen Sehnsucht erfüllt ist: Befreiung von dem fremden Joch und Einigung unter einem mächtigen Herrscher. Wenn wir aber die Menschen betrachten, welche die zur Erreichung dieser Ziele erforderlichen Schritte in die Wege leiten, so sehen wir, daß Meyer nach der Gestaltung des „Heiligen“ diese Dinge von einem veränderten Standpunkt aus ansieht.

Morone, die treibende Kraft der italienischen Verschwörung, hat zwar in seiner menschlichen Artung wenig gemein mit Jenatsch, aber in einem Punkte gleicht er ihm vollkommen: in seiner glühenden Vaterlandsliebe. Er sagt selbst, daß sie das „Beste, das einzig Gute“[3] an ihm sei. Auch in seiner Bereitschaft, sich über sittliche Bindungen hinwegzusetzen, ist er ein, wenn auch verzerrtes, Abbild Jenatschs. Aber wie Jenatsch weiß auch er um die Notwendigkeit der Bändigung des Bösen beim politischen Handeln. Und wie jener für „Freiheit und Gesetz“ seinen Kampf aufnahm,

1) Manche Leser und Leserinnen waren enttäuscht, als sie feststellen mußten, daß es sich bei dieser Versuchung nicht um eine erotische, sondern um eine politische handelt. Aehnliche „Enttäuschungen“ bereitet das ganze Werk Meyers, ein Beweis mehr für das starke Interesse des Dichters am Politischen. „Männlich sind C. F. Meyers Probleme, die vor allem den Versuchungen der Treue, den Konflikten des Mannes im großen Weltleben gelten männlich ist sein Unterordnen der Erotik unter heroische Ziele, männlich bis zur Willkür ist sein Stil, der an große Historiker erinnert, von denen er sich bewußt beeinflussen läßt“ (Stoeßl, S. 48). Vgl. Br. II, S. 325.

2) „Ironische Erhabenheit über das Leben — ist der eine Ton und auf derselben Saite erklingt der andere: pathetische Ergebenheit in den Tod“ (Faesi S. 118).

3) L. M. IV, S. 207.

will Morone die Macht, die er mit allen Schlichen seiner Diplomatie erkämpft hat, dem Helden Pescara, der sich davon reinhalten soll, übergeben, damit er das Werk ausführe. So sagt Morone in seiner Rede an Victoria mit den angeblich an ihn gerichteten Worten des Sforza: „Was an List und Lüge notwendig ist, — denn anders gründet sich kein Reich — das übernimm du, mein Söhnchen, er aber bleibe makellos".[4] Von dieser Haltung her wehrt Morone sich zunächst auch dagegen, daß Pescara durch unlautere Mittel zu seiner Tat gezwungen wird. „Der Befreier Italiens soll sich in voller Freiheit entscheiden, nicht als das Opfer einer teuflichen Umgarnung."[5] Die Gattin Pescaras soll ihm als die verkörperte Tugend zur Seite stehen. „Italien will die Tugend leiblich einherschreiten sehen, um ihr nachzuleben. Unser Verderben ist die Entfesselung aus der Sitte, der zerrissene Gürtel der Zucht. Hier ist ein Sieg davonzutragen, größer als der auf dem Schlachtfelde, und ein Zauberstab zu schwingen, mächtiger als der Feldherrnstab.Ich sehe sie vor mir, diese Königin der Tugend, die Priesterin, die das heilige Feuer hütet, die Erhalterin der Herrschaft und Hosianna! Ganz Italien wandert hinter ihren Schritten lobpreisend und frohlockend."[6]

Morone hat nicht nur diese Einblicke in das politische Leben, aus denen ihm die Erkenntnis erwächst, daß der politische Führer sich vor der Macht des Bösen hüten muß und daß eine Höherführung des Volkes die wichtigste politische Forderung ist. Er glaubt auch, wie Jenatsch, an die schicksalhafte Bedeutung der gegenwärtigen Weltstunde für den Kampf um das Ziel. Er sagt zu seinen Mitverschwörern: „. . . so wisset, Herrschaften: ist Pescara der Vorausbestimmte, wie es möglich wäre, in der Zeit liegen große Begünstigungen und in den Sternen glückliche Verheißungen."[7] Es erscheint ihm so, als käme es nur darauf an, Pescara zu dem Verrat zu überreden, um die Forderung der Stunde zu erfüllen.

Von Pescara hängt alles ab. An seiner Artung und an seinem Verhalten wird sich das Schicksal Italiens entscheiden; von Pescara her wird auch der richtige Maßstab für die Beurteilung des Wesens und der Bedeutung Morones gefunden werden. Die Tatsache, daß der Jenatsch ähnliche Morone Pescara gegenüber fast zur Karikatur herabsinkt, läßt uns vermuten, daß das eigentliche Weiterringen um unser Problem sich in dem Feldherrn vollziehin wird.

Pescara ist wie Jenatsch und Morone, wie König Heinrich und Thomas Becket (vor seiner Bekehrung) ein Politiker, für den Macht die Grundkraft des politischen Lebens ist. Er ist „ein genialer Rechner, der die Möglichkeiten scharfsinnig scheidet und abwägt, der die Dinge unter ihrem trügerischen Antlitz auf ihren

4) L. M. IV, S. 188.
5) „ „ „ S. 167.
6) „ „ „ S. 167.
7) „ „ „ S. 164.

wahren Wert und ihre reale Macht zu untersuchen die Gewohnheit hat.“ [8] „Er glaubt nur an die Macht und an die einzige Pflicht der großen Menschen, ihren vollen Wuchs zu erreichen mit den Mitteln und an den Aufgaben der Zeit“ [9], sagt Guiccardin von ihm. Und: „Pescara ist kein Cid Campeador, oder wie die Spanier ihren loyalen Helden nennen, dafür ist er zu sehr ein Sohn Italiens und des Jahrhunderts.“ [10] Jedoch schon an der Art, wie Pescara mit seinem Weibe über Politik spricht, zeigt sich, daß er nicht kritiklos in der politischen Welt steht. Wohl entschlüpft ihm einmal das Wort: „Menschen und Dinge mit unsichtbaren Händen zu leiten, sei das Feinste des Lebens und wer das einmal kenne, möge von nichts anderem mehr kosten.“ Aber dann heißt es: „Doch gewöhnlich meinte er, Politik sei ein schmutziger Markt und sein Weib dürfe nicht einmal die helle Spitze ihres Fußes in den ekeln Sumpf tauchen.“ [11]

Daß diese Kritik an dem politischen Leben nicht nur dem Wunsch entspringt, sein Weib von Bezirken fernzuhalten, die ihr nicht gemäß sind, daß sie vielmehr in einem ganz bestimmten Sinne Ausdruck einer wesentlichen Ueberzeugung Pescaras ist, wird in der Unterredung des Feldherrn mit Morone deutlich. Dieser sucht Pescara für seinen Antrag dadurch zu gewinnen, daß er ihm in begeisterten Worten die Möglichkeiten aufweist, die in dem „göttlichen Werk“ Pescaras beschlossen sind. Die Gedanken Morones erinnern an den Plan, den Thomas Becket dem König Heinrich unterbreitet: „Ein vernünftiges Werk, eine ewige Gründung . . . siehe den ausgestreckten Finger Gottes, daran sich eine neue Menschheit emporrichtet: eine sich selbst regierende und veredelnde Menschheit ohne höchstes Amt, weder weltliches noch geistliches, ein Reigen frei entwickelter Genien, ein Konzert gleichberechtigter Staaten“.[12]

Auch hier soll aus der politischen Wirklichkeit etwas Neues, Edleres entwickelt werden. Morone weiß aber, daß dieses Ziel nicht auf dem Wege erreicht werden kann, den Thomas einschlagen wollte, sondern daß Pescara „erhaben über Treue und Gewissen“ [13] sein muß. Diese Erkenntnis steht im Widerspruch zu dem Wunsche Morones, daß Pescara makellos bleiben solle. Sie zeigt, daß Morone wohl die Notwendigkeit der Bändigung des Bösen erkannt hat, daß er ihr aber auf einem falschen Wege gerecht werden wollte. Dieses Problem wird nicht dadurch gelöst, daß ein Reiner in die politische Welt hineingestellt wird, weil der politische Mensch bereit sein muß, auch die außersittlichen Kräfte in den Dienst seines

8) L. M. IV, S. 163.
9) „ „ „ S. 175.
10) „ „ „ S. 175; Baumgarten hat recht, wenn er sagt, daß die Priorität der sachlichen Forderungen der Politik über die moralischen Bedenken des Privatlebens für Pescara eine selbstverständliche Voraussetzung ist (S. 168).
11) L. M. IV, S. 179.
12) „ „ „ S. 201.
13) „ „ „ S. 202.

Werkes zu stellen. Nur wenn in dem handelnden Menschen selbst die Versuchung überwunden wird, die in dem Freisein von der sittlichen Bindung liegt, und die sich am deutlichsten in dem Verfallen an die Dämonie der Macht äußert, kann dieses Problem gelöst werden. Morone hat, wie Jenatsch, trotz seines Wissens um die Problematik des Politischen keine echte Möglichkeit, sie zu lösen, gefunden. Damit steht er in einer Reihe mit Jenatsch und König Heinrich, wenn er auch als Persönlichkeit nicht bedeutend genug ist, um die letzten Folgerungen seiner Haltung erleben zu können.

Diese seine Stellung offenbart sich, als Pescara auf die Rede des Kanzlers antwortet. Er nennt Macchiavell geradezu einen „Dämon" und äußert dann über dessen Lehre: „Es gibt politische Sätze, die ihre Bedeutung haben für kühle Köpfe und besonnene Hände, die aber verderblich und verwerflich werden, sobald sie ein frecher Mund ausspricht oder eine strafbare Feder niederschreibt".[14] Mit diesem Hinweis auf die verborgene Dämonie in der macchiavellistischen Lehre ist die erste Kritik an der Haltung Morones gegeben. Wie ist sie gemeint, von welchem Standpunkt aus ist sie gegeben? Ist sie, wie im „Heiligen", auf eine religiöse Bindung zurückzuführen?

Morone selbst macht bemerkenswerte Ausführungen über das Verhältnis von Religion und Politik, als er auf die deutsche Reformation zu sprechen kommt: „Sie brauchen gar keine Pfaffheit und sind in ihrer trotzigen Sicherheit uns Italienern gewaltig überlegen, die wir ungläubig sind oder abergläubisch . . . Aber diese Vorstellungen, nichtig an sich, werden im Leben zu den realsten Mächten, die kein Staatsmann vernachlässigen darf. Und du mit deiner großen Aufgabe am wenigsten, Pescara, wenn du auch selbst ein Gottloser bist, wie ich dich kenne."[15] Morone sieht hier den religiösen Glauben als eine Kraft an, mit der der Staatsmann zu rechnen hat, ohne daß er allerdings die Notwendigkeit einer religiösen Bindung für den Politiker selbst anerkennt. Pescara aber gibt auf den letzten Satz des Kanzlers die Antwort: „Hier irrst du dich, Kanzler, ich glaube an eine Gottheit und wahrlich keine eingebildete."[16] Wir wissen zwar, daß es der Tod ist, den er hier seine Gottheit nennt, entscheidend aber ist, daß er seinen Willen mit dieser seiner Gottheit geeint, daß er sich in sein Schicksal ergeben und in ihm einen göttlichen Willen erkannt hat. Im Grunde ist diese Todesfrömmigkeit Glaube an eine göttliche Macht überhaupt. „Nichts anderes sagte das mächtige Haupt als Frömmigkeit und Gehorsam."[17] Wie man sich auch die Ausprägung der gläubigen Haltung[18] bei Pescara denken mag, ihre Kraft zeigt sich in seiner Stellung zur politischen Welt.

14) L. M. IV, S. 202.
15) „ „ „ S. 206.
16) „ „ „ S. 206.
17) „ „ „ S. 213.
18) Bezeichnend ist z. B. die Haltung, mit der Pescara seinem Ende entgegensieht: „Nun aber bin ich aus der Mitte gehoben, ein Erlöster, und glaube,

Er ist dem Irdischen enthoben und schaut mit durchdringendem Blick und einem „Richterernst, dessen vernichtende Strafgewalt von jenseits des Grabes zu kommen schien“ [19], auf das Weltleben herab. Er wendet sich nicht von ihm ab, sondern gewinnt gerade die unbeirrbar klare Sicht auf das irdische Geschehen. Aus der Vollmacht eines letzten Wissens um die Dinge spricht er sein Urteil über das Italien, das ihn zum Führer der Befreiung aus der Knechtschaft begehrt: „Auch glaube ich nicht, daß ich ein lebendiges Italien hätte schaffen können. Zwar es trägt die strahlende Ampel des Geistes, doch es hat sich aufgelehnt in der unbändigen Lust eines strotzenden Daseins gegen ewige Gesetze. Es büße, . . . in Fesseln leidend lerne es die Freiheit.“ [20] Hier wird offenbar, wie sich die religiöse Bindung Pescaras in seinem Verhältnis zum politischen Geschehen auswirkt. Wenn der Kanzler ihm auch mit den feurigsten Worten den Willen des Schicksals in dem Auftrag der italienischen Verschwörer zu zeigen sucht, wenn auch „sein mächtiger Verstand die angedeuteten Züge seiner und Italiens möglicher Größe unwillkürlich zu einem lebensfähigen Ganzen zusammenschloß“ [21], so muß er doch als Künder der göttlichen Gerechtigkeit das harte Verdammungsurteil über Italien fällen. Er fragt den Kanzler: „Verdient Italien zu dieser Stunde die Freiheit und taugt es, so wie es jetzt beschaffen ist, sie zu empfangen und zu bewahren?“ Und er antwortet selbst: „Ich meine nein“. Italien steht jetzt „an der Schwelle der Knechtschaft, denn es ist los und ledig aller Ehre und jeder Tugend. Da kann niemand helfen und retten, weder ein Mensch noch ein Gott. Wie wird verlorene Freiheit wiedergewonnen? Durch einen aus der Tiefe des Volkes kommenden Stoß und Sturm der sittlichen Kräfte . . . Was vermögt ihr Italiener? Verführung, Verrat und Meuchelmord. Worauf zählt ihr? Auf die Gunst der Umstände, auf die Würfel des Zufalls, auf das Spiel der Politik. So gründet, so erneuert sich keine Nation. Wahrlich, ich sage dir, Kanzler, ... dein Italien ist willkürlich und phantastisch, wie du selbst es bist und deine Verschwörung“.[22] „Willkürlich und phantastisch“, wird hier der Politiker genannt, der nur die „Gunst der Umstände“, die „Würfel des Zufalls“ und das „Spiel der Politik“ kennt. Morone wird mit diesen Worten verurteilt, obwohl er von Vaterlandsliebe erfüllt ist, obwohl er die Notwendigkeit der Bändigung des Bösen sieht und von der schicksalhaften Bedeutung der Zeit für die Erreichung des nationalen Zieles überzeugt ist. Dieses Wissen allein schützt ihn nicht vor der Dämonie der Macht.

---

daß mein Befreier es gut mit mir meint und mich sanft von hinnen führen wird. Wohin? In die Ruhe“ (L. M. IV, S. 247). Wenn man mit dieser Haltung die Jenatschs und König Heinrichs vergleicht, so wird der Unterschied deutlich.

19) L. M. IV, S. 224.
20) „ „ „ S. 247.
21) „ „ „ S. 207.
22) „ „ „ S. 253 f.

Pescara dagegen ist der religiös gebundene Politiker, der zwar voll in der politischen Wirklichkeit steht, sogar vor Verrat und Treubruch unter Umständen nicht zurückschrecken würde[23], das Land, das ihn zum Führer begehrt, als das Vaterland seiner Gattin[24] liebt und seine Not kennt, der aber doch die Kraft besitzt, das Verdammungsurteil über dieses Volk zu sprechen. Damit ist in der Gestalt des Pescara die Synthese aus Jenatsch und Thomas vollzogen. Während Jenatsch an der Dämonie der Macht zugrunde geht, während Thomas Becket die Macht überhaupt verneint und ein Friedensreich auf Erden errichten will, sehen wir in Pescara einen Politiker, der das politische Leben, wie es sich in Macht und Machtausübung auswirkt, unter die Herrschaft Gottes und göttlicher Gesetze stellt.[25] Seine Bindung an die ewige Welt löst ihn nicht aus dem irdischen Leben heraus, sondern sie gibt ihm gerade die richtigen Maßstäbe für sein Handeln in ihm. Bis zu seinem Ende sucht er für das von ihm verurteilte Italien zu wirken. „Nicht wahr, Karl, du bist gerecht in Italien? Du quälst es nicht?“[26] bittet er seinen Nachfolger. Aber freilich kann auch Pescara seine neue Haltung zur politischen Welt nicht mehr praktisch auswirken: die tödliche Wunde rafft ihn hinweg, und nur durch diese Wunde war es wohl möglich, daß er sich überhaupt zu einer solchen Haltung erhob.[27] Wenn Meyer hier auch der Gestaltung des religiös gebundenen, in der politischen Wirklichkeit stehenden Politikers nahe kommt, so zeigt er ihn doch nur als Sterbenden.

23) „Wegen der Unreife Italiens also versagt er sich der Verschwörung; wäre des Volkes Wille zur Macht vor einer höheren Sittlichkeit gerechtfertigt gewesen, der Feldherr hätte sich ihm wahrscheinlich freudig zur Verfügung gestellt“ (Mayne S. 266).

24) L. M. IV, S. 236.

25) Schon im „Heiligen“ ist an einer Stelle von der Macht als von einer gottgewollten Wirklichkeit die Rede: „Macht und Eroberung sind von Gott gesetzt, und da die Normannen schärferes Blut und ungestümere Geister haben, so sind sie die Herrscher“ (L. M. IV, S. 20).

26) L. M. IV, S. 225.

27) Wenn Blaser sagt: „. . . denn Meyer läßt den Feldherrn diesen Kampf ja gleichwohl auskämpfen und nur weil Pescara dabei zu dem Schlusse kommt, daß alle Anstrengungen, ein lebensfähiges Italien zu schaffen, vergeblich wären, lehnt er Morones Anerbieten ab. Er verzichtet, weil er verzichten will, nicht nur weil er muß. Die Todeswunde dient einzig dazu, Pescara in seinem Fatalismus zu bestärken . . .“ (S. 112), so unterschätzt er zwar die Bedeutung der Wunde für das Verhalten Pescaras, aber richtig ist an diesen Ausführungen, daß Pescaras Urteil über Italien Ausdruck seiner tiefsten Ueberzeugung entspricht.

6. „Angela Borgia“: Der Rückzug aus der politischen Welt in die religiöse Innerlichkeit.

Wir stehen nach dieser Dichtung vor der Frage: Wird Meyer uns den Politiker, dessen Problematik er im „Jürg Jenatsch“ gezeigt, um dessen Gestaltung er im „Heiligen“ und in der „Versuchung des Pescara“ bemüht gewesen war, in einem vollkommenen und zwingenden Bilde vor Augen führen? Er hat nach der „Versuchung des Pescara“ noch ein Werk geschrieben, „Angela Borgia“. In diesem Werk also müßte das, was wir suchen, zu finden sein.

Auch diese Dichtung spielt zur Zeit der Renaissance, auch sie ist erfüllt von politischen Gedanken, und eindrucksvolle politische Persönlichkeiten treten in ihr auf. Die Fragen, die uns in den früheren Dichtungen beschäftigten, klingen an. In Ippolito d'Este sehen wir den dämonischen Politiker[1], der an den Freveltaten, die er auf Grund seiner unangreifbaren Machtstellung tun konnte, zugrunde geht. Ferrante sagt von ihm: „Seine Rache ist die grausamste, da er der größte Geist ist und als der uns allen unentbehrliche keinen Prätor zu fürchten hat. Er ist der Diplomat unseres Hauses; die Fäden unserer Politik laufen alle durch seine gelenken Finger, und er kennt unsere schlimmsten Geheimnisse.“[2] „Allmächtig“ ist er in Ferrara. Don Alfonso nennt ihn einen „Eigenmächtigen“, „einen dem Staate Ferrara unentbehrlichen Frevler.“[3] Die Begründung, die Ippolito für sein Handeln gibt, klingt ähnlich wie die Jenatschs. Sie ist ebenso wie bei diesem gegen die christliche Haltung, die hier von Angela Borgia vertreten wird, gerichtet. Diese hatte ihm vorgeworfen: „Um dich, mit dir, in dir war die Hölle von Anfang an! Ist es doch ein Wort des Heilands, das dich zum Greuel trieb! . . . aus deinem Purpur aber, Kardinal, bricht Haß und Blut hervor, wenn man den heiligsten der Namen nur nennt!“ Darauf gibt Ippolito seine Rechtfertigung: „Was weiß man von dem Nazarener? Was man von seinen Reden und Taten erzählt, ist unglaublich und unwichtig. Ich kenne ihn nicht. Wird ein Gott gekreuzigt? . . . Ich weiß nur von dem durch die Kirche in den Himmel erhöhten König, von dem durch die Theologie geschaffenen zweiten Gott der Dreifaltigkeit. Sein der Himmel! Unser die Erde! Unser ist hier die Gewalt und das Reich! Und es ist Herrscher-

1) „Als Staatsmann im Dienste seines Bruders, des regierenden Herzogs, ist er ein Diplomat ganz im Sinne seiner Zeit, vor nichts zurückschreckend, das Vorteil und Erfolg verspricht. Unwillkürlich muß man wieder an Macchiavelli, den Begründer dieser Staatslehre denken, wenn Giulio dem Kardinal vorwirft, daß er das Böse wissenschaftlich zu seinen Zwecken brauche und verwende“ (Blaser S. 132.).

2) L. M. IV, S. 281.

3) „ „ S. 304.

pflicht, das Schädliche und Unnütze, das uns widersteht, zu vernichten!“ [4] Mit diesen Worten sagt er jeder religiösen Begründung des politischen Lebens ab. Er geht, wie Jenatsch, zugrunde, wenn sein Ende auch ungleich schmählicher als das des bündnerischen Volkshelden ist, denn nicht für einen großen Gedanken hat er zunächst gekämpft, sondern von vornherein ging es ihm um die Macht an sich. In seinen Fieberträumen steigen ihm „die vielen, vielen Opfer seines unerbittlichen ... ferraresischen Ehrgeizes“ [5] auf.

Ferner spielt in die Novelle Cesare Borgia hinein, jene fast zum Mythos gewordene Gestalt des rücksichtslosen Machtpolitikers schlechthin. Aehnlich wie Morone den Pescara, so sieht hier Strozzi Cesare „siegreich nach der Krone Italiens greifen.“ [6] Aber Borgias Gefolgschaft besteht nicht, wie die Jenatschs, aus einem heldischen Volk, und nicht leidenschaftliche Patrioten bieten sich ihm wie Pescara an, sondern die Masse, der Pöbel, ist für ihn begeistert. „In der Romagna, ja selbst im Ferraresischen, dem Eigentum der Este, vergötterte ihn die Volksmasse und krönte sein Andenken, wie einst das unterste Rom das Andenken Neros bekränzte, an dessen Untergang es auch niemals hatte glauben wollen.“ [7] Borgia ist von einem „Dämon“ [8] besessen, man erzählt von ihm, er sei der leibhaftige Teufel.[9] Er ist die äußerste Verkörperung des dämonischen Machtmenschen und stellt damit den Endpunkt der Entwicklung dar, die von Jenatsch über König Heinrich und Morone führt.

Ippolito und Cesare steht Don Alfonso gegenüber. Er kennt keine Dämonen.[10] Von seiner „bürgerlichen Ehrsamkeit“ [11] ist die Rede. Er will ein gerechter Herrscher sein; auf die Wohlfahrt des Staates ist sein Sinnen gerichtet. Er denkt sich Ferrara „als ein Staatswesen von unbedingter Gerechtigkeit, durchaus ohne Ansehen der Person, ohne Begünstigung, ohne Bestechung“.[12] Er erträgt es nicht, „daß in Ferrara eine unternommene Arbeit leichtsinnig unterbrochen und verspätet werde.“ [13] Er ist bemüht um die Festigung der staatlichen Autorität. Es ist seine Ueberzeugung, „daß die Unverletzlichkeit der regierenden Person die Grundbedingung des neuen Fürstentums ist, wie es jetzt in Italien überall entsteht.“ [14] Er sorgt für seine Untertanen. „Wo es ein rechtlich zulässiges Mittel gibt, den Staatsschatz zu füllen, darf ich es aus sogenannter großer Gesinnung nicht verschmähen und dafür meine Kaufleute und Bauern belasten“ [15], verkündet er. Lucretia Borgia nimmt seine Werbung an, weil sie weiß, daß sie unter seinem Schutz Ruhe vor ihren Dämonen finden wird; Alfonso ist ein Mensch der Ordnung und Rechtlichkeit.

---

4) L. M. IV, S. 349 f.
5) „ „ „ S. 341.
6) „ „ „ S. 361.
7) „ „ „ S. 358.
8) „ „ „ S. 344.
9) „ „ „ S. 287.
10) „ „ „ S. 365.
11) „ „ „ S. 275.
12) „ „ „ S. 304.
13) „ „ „ S. 306.
14) „ „ „ S. 347.
15) L. M. IV, S. 373.

Und doch muß er an wichtigen Punkten seine unumstößlich scheinenden Grundsätze durchbrechen. Ippolito wird für seine Tat kaum bestraft, weil er unentbehrlich ist und auf seinen Wunsch muß der Herzog im Widerspruch mit dem Recht seine Brüder begnadigen. Durch dieses Verhalten wird das Bild Alfonsos undeutlich und unverständlich.[16] Aber selbst wäre das nicht der Fall, so bliebe doch die Gestalt des Herzogs für unsere Fragestellung wenig ergiebig. Er wird uns in keiner Lage gezeigt, die eine grundsätzliche Entscheidung von ihm forderte, die Aufschluß über seine eigentliche Haltung zur Politik geben könnte, wie das bei Jenatsch, Thomas Becket und Pescara der Fall ist. Der Grund für diese Tatsache liegt darin, daß der eigentliche Gehalt dieser Dichtung nicht nur unpolitisch ist, sondern sich geradezu in Gegensatz zu der politischen Welt stellt. Die beiden Frauen, — Lucretia, die „zu wenig Gewissen" und Angela, die „zu viel Gewissen"[17] hat, stehen im Vordergrund. Giulios Bekehrungsgeschichte ist kennzeichnend für die Stimmung der ganzen Dichtung. Dieses seelische Geschehen vollzieht sich außerhalb der politischen Sphäre. Der Kardinal wirft Giulio vor: „Nicht der Staat, nicht die Wissenschaft, nicht einmal der die Jugend entflammende Kriegsdienst vermochte dich zu gewinnen. Du tötest deine Tage mit großen und kleinen Freveln — ein kleinlicher und niedriger Geist"[18] und die Bekehrung, die sich in Giulio nach dem furchtbaren Schicksal, das er erlitten hat, vollzieht, ist ein rein innerliches Geschehen, das ihn noch mehr als zuvor zu sich selbst zurückführt.

In dieses Geschehen greift die Kirche ein, die Aufgaben zu erfüllen hat, die über die Möglichkeiten des Staates hinausgehen. „Die irdische Gerechtigkeit" kann das Verlangen Angelas, den Kerker mit Giulio zu teilen, nicht erfüllen. Aber: „Was . . . das Recht nicht verleihen kann, das gewährt die Barmherzigkeit der Kirche. So mußte und durfte ich unwürdiger Priester durch das Sakrament der Ehe die beiden in eine Schuld und in eine Buße vermählen. Das Staatsgesetz übertraten sie bei der Trauung in keiner Weise"[19], sagt der Pater Mamette. Dies ist die Haltung des unpolitischen Menschen: er wahrt die Loyalität dem Staat gegenüber; sein eigentlicher Lebensmittelpunkt aber befindet sich in seinem Innern und in der anderen Welt. Dieses Eingreifen der Kirche als Symbol für die Wendung zur Innerlichkeit am Ende dieser Dichtung und damit des Werkes Meyers überhaupt ist von Bedeutung für die Beurteilung unseres Problems. Meyer ist nicht zur fraglosen Gestaltung des politischen Menschen vorgestoßen. Seine letzte Dichtung stellt den Weg zur religiösen Innerlichkeit dar — heraus aus einer verkommenen, der Dämonie und dem Laster verfallenen, dem Verderben geweihten Welt.[20]

16) Vgl. Blaser S. 128.
17) Br. II, S. 187.
18) L. M. IV, S. 311.
19) L. M. IV, S. 397.
20) „In diesem letzten Renaissancegemälde dringt durch die gleißende, aber brüchig gewordene Oberfläche aus allen Fugen und Rissen die Weltangst". (Faesi S. 129).

7. Schluß.

Im „Jürg Jenatsch“ fanden wir die geschichtlichen Bewegungen und Kräfte dargestellt, die am Wesen des modernen politischen Menschen und der Welt, in der er handelt, gearbeitet haben. Wir fanden als das entscheidende Merkmal seiner Lebensbegründung die unbedingte Diesseitigkeit. Der Sinn dieser Entwicklung wurde in Frage gestellt und problematisch gemacht durch Jürg Jenatschs Untergang im Nihilismus, wie er in der Auflösung seiner Lebensbindungen durch die Dämonie der Macht zutage trat. Anscheinend tief beunruhigt durch diese Erkenntnis, wandte Meyer sich in seinem nächsten größeren Werk, dem „Heiligen“, von der Machtpolitik ab und stellte den Versuch einer rein religiösen Begründung des politischen Lebens dar. Die Mißachtung der Gesetze des politischen Daseins, die darin liegt, suchte er in der „Versuchung des Pescara“ wieder aufzuheben, indem er in der Persönlichkeit des Pescara einen politischen Menschen gestaltete, der zwar die Gesetze des politischen Daseins bejahte, der aber nicht in der Diesseitigkeit des Politischen aufging, sondern seine Kraft außerweltlichen, religiösen Bindungen verdankte. Freilich konnte dieser Ansatz nicht fruchtbar werden, weil der politische Mensch hier in einer ganz außergewöhnlichen Lage gezeigt und nicht in der Bewährung der schöpferischen politischen Tat dargestellt wurde. In der „Angela Borgia“ erfolgte der Rückfall in den Dualismus, dessen Ueberwindung wir im „Jenatsch“ erkannt zu haben glaubten.

Welchen Sinn können wir in diesen gleichsam dialektischen Wandlungen des Problems erblicken? Wir sehen in Meyer den christlichen Menschen, der sich um eine Sinngebung der modernen Entwicklung müht, oder umgekehrt den modernen Menschen, der nach Gott fragt. Freilich erwiesen sich schließlich, wie wir sahen, die religiösen Antriebe stärker als die politischen. Damit wurde dem großen Problem der Beziehung von Religion und Politik, oder, wie wir auch sagen könnten, von Gott und Volk, ausgewichen. Diese Tatsache läßt sich nur verstehen, wenn man über die psychologische Betrachtungsweise, der Meyer häufig unterworfen wird, hinausgeht. Meyers Haltung ist bezeichnend für seine Zeit überhaupt. Die Verurteilung der radikalen Machtpolitik und damit der rein diesseitigen Begründung des politischen Handelns war nur möglich von einer religiösen Haltung her. Das Suchen nach einer religiösen Bindung, die Nationalgefühl und Machtpolitik einbezog, mußte aber erfolglos bleiben. Denn eine religiöse Bindung außerhalb des Christentums war nicht vorhanden, die christliche Haltung des 19. Jahrhunderts aber war derart, daß sie zu den mächtigen neu heraufkommenden Gewalten nicht wirklich Stellung zu nehmen vermochte.

Das Christentum stand auf der Seite des „Geistes", der sich immer mehr von dem lebendigen Geschehen absonderte und in dem mächtigen Anwachsen der politischen Kräfte „Natur" sah, die ihren eigenen Gesetzen folgte. So war für einen Menschen, dem es um Religion und Politik ging, und der wie Meyer diese Fragen wirklich durchdachte, nur das Schwanken von einer Seite zur anderen oder aber eine einseitige Entscheidung möglich.

Literatur.

Bettelheim, Anton: Louise von François und C. F. Meyer. 2. Aufl. Berlin und Leipzig 1920.
Frey, Adolf: C. F. Meyers unvollendete Prosadichtungen. Leipzig 1916. 2 Bde.
— — Briefe C. F. Meyers nebst seinen Rezensionen und Aufsätzen. Leipzig 1918. 2 Bde.*
d'Harcourt, R.: C. F. Meyer, La crise de 1852—1856. Paris 1913.
Linden, Walter: C. F. Meyers sämtliche Werke. Berlin und Leipzig.**
Langmesser, August: C. F. Meyer und Julius Rodenberg. Berlin 1918.

*

Baumgarten, Franz F.: Das Werk C. F. Meyers. München 1920.
Baerlocher, Gritta: Die Geschichtsauffassung C. F. Meyers. Züricher Diss. Heidelberg 1922.
Bertram, Ernst: C. F. Meyers Briefe. Mitt. d. lit.-hist. Ges. Bonn, Jg. 7, Heft 3, 1912.
Blaser, Otto: C. F. Meyers Renaissancenovellen. Bern 1905.
Burckhardt, Jakob: Die Kultur der Renaissance in Italien. Leipzig 1928.
Dilthey, Wilhelm: Gesammelte Werke, Bd. 2. Leipzig und Berlin 1923.
Everth, Erich: C. F. Meyer. Dichtung und Persönlichkeit. Dresden 1924.
Ermatinger, Emil: C. F. Meyer und der Protestantismus. Zeitw., Jahrg. I, Heft 2, 1925.
— — Dichtung und Geistesleben der deutschen Schweiz. München 1933.
Faesi, Robert: C. F. Meyer. Die Schweiz im deutschen Geistesleben, Bd. 36. Leipzig 1925.
Frey, Adolf: C. F. Meyer. Sein Leben und seine Werke. 3. Aufl. Stuttgart und Berlin 1919.
d'Harcourt, R.: C. F. Meyer. Sa vie, son oeuvre. Paris 1913.
Heyse, Hans: Idee und Existenz. Hamburg 1935.
Hermsmeier, Friedr.: C. F. Meyer. Zum 28. November 1933. Eine deutsche Kritik. 1934.
Huch, Ricarda: Entpersönlichung. Leipzig 1922.
Klein, Johannes: Urmotivierung und Sekundärmotivierung bei Gottfried Keller und Conrad Ferdinand Meyer. In: Zeitschrift für Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft 1934, Bd. XXVIII, Heft 2, S. 113ff.
Kalischer, Erwin: C. F. Meyer in seinem Verhältnis zur italienischen Renaissance. Berlin 1907.
Köhler, Walter: C. F. Meyer als religiöser Charakter. Jena 1911.
Korrodi, Eduard: C. F. Meyer-Studien. Leipzig 1912.
Langmesser, August: C. F. Meyer. Sein Leben, seine Werke und sein Nachlaß. 3. Aufl. Berlin 1905.
Linden, Walter: C. F. Meyer. Entwicklung und Gestalt. München 1922.
Lusser, Karl E: C. F. Meyer. Das Problem seiner Jugend. Leipzig 1926.
Maync, Harry: C. F. Meyer und sein Werk. Frauenfeld und Leipzig 1925.
— — Conrad Ferdinand Meyer (Berner Akademische Festrede 1925), in „Deutsche Dichter", S. 239—258. Frauenfeld und Leipzig 1927.

*) zit. als Br.
**) zit. als L. M.

Meyer, Betsy: C. F. Meyer in der Erinnerung seiner Schwester. Berlin 1903.
Meinecke, Friedrich: Weltbürgertum und Nationalstaat. München u. Berlin 1915.
— — Die Idee der Staatsraison. München 1924.
— — Die Entstehung des Historismus I, II. München und Berlin 1936.
Nußberger, Max: C. F. Meyer. Leben und Werke. Frauenfeld 1919.
— — Das Problem der historischen Treue bei C. F. Meyer. In: Dichtung und Forschung. Festschr. für Emil Ermatinger, S. 209 ff. 1933.
Nadler, Josef: Literaturgeschichte der deutschen Stämme und Landschaften, Bd. IV. Regensburg 1928.
Pongs, Hermann: Der Kampf um die Auffassung C. F. Meyers. Zeitschr. für Deutschkunde 1927.
— — Schillers Urbilder. Stuttgart 1935.
Rehm, Walter: Das Werden des Renaissancebildes in der deutschen Dichtkunst vom Rationalismus bis zum Realismus. München 1924.
Stapel, Wilhelm: Der christliche Staatsmann. Hamburg 1932.
Sprengel, Joh. Georg: Der Staatsgedanke in der deutschen Dichtung. Berlin 1933.
Steuerwald, Amalie: Das Todesproblem in der Dichtung C. F. Meyers. Diss. Frankfurt 1933.
Stoeßl, Otto: C. F. Meyer. Die Literatur, Bd. 25. Berlin o. J.
Schütz, Paul: Vom Urgrund der Gemeinschaft. Breslau 1934.
Treitschke, Heinr. v.: Politik, Bd. 1. Leipzig 1897 - 1898.
Unger, Rudolf: C. F. Meyer. Eine Charakteristik zu seinem Säkulartag. In: Gesammelte Studien, Bd. 2. Berlin 1929.
— — C. F. Meyer als Dichter historischer Tragik. In: Ges. Studien, Bd. 2. Berlin 1929.
Westphal, Otto: Feinde Bismarcks. München und Berlin 1930.
Wüst, Paul: Gottfried Keller und C. F. Meyer in ihrem persönlichen und literarischen Verhältnis. Leipzig 1911.
— — C. F. Meyer – Probleme. Germanisch-romanische Monatsschrift, Jg. 5, 1913.

Lebenslauf.

Am 23. 12. 1911 wurde ich, Karl Wilhelm Loock als Sohn des 1918 im Weltkrieg gefallenen Seminarlehrers Franz Loock und seiner Ehefrau Henny, geb. Oelker in Wolfenbüttel geboren. Nach dreijährigem Besuch der Volksschule trat ich Ostern 1921 in die Sexta der Staatlichen Großen Schule (Reformrealgymnasium) in Wolfenbüttel ein und bestand dort Ostern 1930 die Reifeprüfung. Seit dem S.S. 1930 studierte ich Deutsch, Geschichte und Religion an den Universitäten Tübingen, Göttingen und Marburg, wo ich am 2. Sept. 1936 die Staatsprüfung für das Lehramt an höheren Schulen ablegte.

Herrn Prof. Maync danke ich für stete fördernde Anteilnahme und für das Interesse, das er dieser Arbeit entgegen gebracht hat.